PICCOLA BIBLIOTECA DI
COLTURA FILOSOFICA

PIETRO MIGNOSI

...

L'IDEALISMO

NUM. 33

EDIZIONI ATHENA - MILANO

ISTITUTO DI

PUV0265905 BIF 14886

BIBLIOTECA
UNIVER. DI ROMA
Donazione
Guido
De Ruggiero
254
ISTITUTO DI
FILOSOFIA

LA BIBLIOTECA
RA FILOSOFICA

lumetti da 96 a 112-128 pagine
aratteri elzeviri e saldamente
l alla bodoniana.

redato da una sobria ma esau-
riente **nota bibliografica per guidare i lettori**
a uno studio più ampio dei singoli filosofi
o indirizzi trattati.

I nomi degli egregi autori che abbiamo scelto a collaboratori sono la miglior garanzia della serietà assoluta di criteri e di intenti ai quali la nostra BIBLIOTECA è informata.

Osiamo dire che — nel suo genere — è la PRIMA che si tenta in Italia, dove risponde **a un bisogno colturale universalmente sentito**

PREZZO D'OGNI VOLUMETTO
LIRE **CINQUE**

•••

Inviare Cartolina-vaglia alla Ditta

EDIZIONI ATHENA

Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

indicando il **mezzo di spedizione**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

F. GDR 254

La **PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA,** *iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice* **Athena,** *si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamento** *e di* **guida** *alla diretta conoscenza dei* **Grandi Pensatori.** *La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a* **noti studiosi e docenti di filosofia.** *invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere* **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Cinque Serie:** *La prima intitolata* **I Maestri del Pensiero,** *accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che* **hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero.**
La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi** *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto* **più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.** *La terza è invece dedicata a* **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate* **nel loro contenuto dottrinale e svolgimento storico.**
A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle* **principali scuole filosofiche** *e delle singole filosofie nazionali e* **Problemi e Polemiche:** *illustrazione delle* **fondamentali questioni filosofiche e** *dei problemi minori che ne sono derivati negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diurne scuole.*

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE
.....
G. SEMPRINI
PLATONE
.....
G. RENSI
HUME
.....
V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE
.....
P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO
.....
P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO
.....
P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA
.....
S. TISSI
CARTESIO
.....
PAOLO ROTTA
SPINOZA
.....
VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY
.....
GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE
.....
E. PAOLO LAMANNA
KANT
.....
GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE
.....
PIETRO MIGNOSI
SCHELLING
.....
GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL
.....
ZINO ZINI
SCHOPENHAUER
.....
P. TOSCHI
LEIBNIZ
.....
E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. ROTTA - SPINOZA — G. MAGGIORE - HEGEL — Z. ZINI - SCHOPENHAUER — E. P. LAMANNA - KANT — G. MAGGIORE - FICHTE — P. E. CHIOCCHETTI - S. TOMASO — V. PICCOLI - VICO — S. TISSI - CARTESIO — E. MORSELLI - COMTE — P. ROTTA - ARISTOTELE — P. MIGNOSI - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

PIETRO MIGNOSI

•••

L'IDEALISMO

C.S.I.
BIBLIOTECA
DI
FILOSOFIA
UNIVERSITA' DI ROMA

Inv. 14.886

EDIZIONI ATHENA
1927
MILANO - Via Vigentina, 7-9

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Unione Tipografica - Milano

Digitized by Google

AVVERTENZA

Quando l'amico prof. Aroldi volle affidarmi la compilazione di questo saggio rimasi assai perplesso: si può dire che il processo storico dell'idealismo coincida addirittura col processo storico della filosofia tutta; e non sapevo come trarmi d'impaccio e da dove cominciare.

DONAZIONE
G. de Ruggiero

Poi mi son fermato al criterio di scegliere tra gli innumerevoli problemi storici dell'idealismo quelli che veramente ne caratterizzano la fisonomia: e ne è venuto fuori un libretto che non è veramente una compilazione, o un sommario, ma è costruito con un materiale vivo e personale.

Ecco perchè non ostenta posizioni di oggettività frigida ed agnostica ma vuol trasportare il lettore — anche quello che ha tutto da apprendere — nel mezzo della mischia, perchè non continui ad avere la persuasione che la filosofia sia quella cosa noiosa con la quale e senza la quale si rimane tale e quale.

Palermo, 27 settembre 1926.

p. m

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO I.

L'IDEALISMO COME SENTIMENTO.

§ 1. Premesse. — § 2. Significato indefinibile del gergo filosofico. — § 3. Distinzioni filosofiche dell'uomo volgare. — § 4. La filosofia come antitesi. — § 5. L'uso comune della parola idealismo.

§ 1. — Riuscirebbe certo assai ostico ad un professionista di filosofia di costruire una sintesi storica dell'idealismo pigliando le mosse dall'uso volgare che della parola idealismo si suol fare nel comune linguaggio non solo dagli uomini, che pur vivono nell'ambito dei libri, ma specialmente da quelli che ne stanno lontani (1).

(1) Non intendiamo evidentemente parlare di quel *common sense* alla Reid, cioè di quella posizione filosofica che stabilisce una precedenza del giudizio, come atto pratico, sul concetto come determinazione teoretica, quantunque il modo comune di intendere il problema dell'essere sia, come vedremo, quello praticistico, e di questa tendenza sia ricca la filosofia moderna che vive ai margini dell'idealismo convenendo con esso su alcuni risultati ma non lasciandosi influenzare o sedurre dal suo metodo, vale a dire dalla sua mentalità: un esempio illustre di questa tendenza sarebbe quello del Royce che, con la sua filosofia *della fedeltà* riesce ad affermare il mondo degli oggetti umani o, per dire più precisamente, il mondo umano (la *comunità*, come egli dice) in questa aderenza pratica e metafisica dell'uomo (singolo) con l'umanità (molteplice-uno). Posizione, questa, simile a

Digitized by Google

Ma io non saprei accostarmi al problema dell'idealismo come disposizione puramente filosofica, senza essermi prima posto un problema di più umile comprensione, senza aver tentato prima di intendere con chiarezza l'uso volgare che si fa di questa parola, per poi vedere se per caso non ci sia poi qualche punto di concordanza tra il brav'uomo che chiamano *idealista* e il severo filosofo che si fregia di questo aggettivo.

§ 2. — La storia di certi termini filosofici, d'altro canto, è così ricca di brusche antitesi e di così irragionevoli contraddizioni che ci riesce più facile intenderci sull'uso comune anzi volgare di una parola,

---

quella del Reid che vede nell'*oggetto,* non una posizione mentale, ma un *giudizio* cioè una *catafasi,* per adoperare un termine aristotelico. Noi non intendiamo parlare di questo senso comune, ma di quell'altro cui allude, poniamo il caso, il Carabellese (*La storia in Scritti filosofici in onore di Varisco,* Firenze, 1926, pag. 23) quando afferma che la filosofia deve « rituffarsi nella coscienza comune quasi dimenticando per un momento la propria individualità »; intendiamo cioè riferirci al senso della *tradizione* come precedente assoluto della speculazione.

La critica insomma è critica se presuppone la validità oggettiva di un *dato* che ci è anteriore, che è *passato,* pur essendo *presente* nell'atto critico, ma presente di una presenza dialettica e non già cronologica.

La filosofia insomma deve superare l'equivoco cartesiano del metodo come posizione di una certezza del pensiero nel dubbio universale. Il pensiero non ha mai certezza di sè nè può averne se non ha certezza di qualcosa che sia posta contro all'atto per cui è certo.

Bisognerebbe insomma capovolgere la formula cartesiana: *cogito ergo res est.*

Digitized by Google

che non sul significato meramente tecnico che nei vari sistemi vanno assumendo certi termini (1).

Quando si dice, ad esempio, che il sistema di Platone sia sistema *idealistico*, non si è per nulla escluso che esso sia allo stesso tempo quello che, dal punto di vista storico della quistione degli universali, si dice un *realismo*. Ed esempi di questo genere si possono addurre fino a riempirne una biblioteca (2).

L'umile filosofia del senso comune, la giustificazione logica di certa terminologia corrente, è, in proposito, più precisa: attribuisce ai suoi termini significati più specifici, ama disporre questi termini in antitesi più asciutte e più rapide; ama, cioè, una semplicità più veritiera e rifugge dall'ambiguità sottile della distinzione. Gli uomini volgari il più delle volte si

---

(1) Il problema della chiarezza del discorrere filosofico è evidentemente uno di quelli che non si possono risolvere fuori del sistema filosofico. Non c'è quello che si dice un linguaggio filosofico come qualcosa che si sovrapponga al *pensare* filosofico. L'oscurità di certi filosofi sono oscurità del loro pensiero e mai del loro linguaggio.

Da rileggere con qualche profitto una lettera di *Antonio Rosmini* a Pietro Orsi pubblicata, anzi ripubblicata, nell'*Introduzione alla filosofia* (Casale, 1850) dove il Rosmini raccomanda di non allontanare il parlar filosofico dal parlar comune.

(2) È famosa la quistione che si suol fare sull'uso dei termini *monismo* e *dualismo*. Gli scolastici ad esempio accusano la psicologia cartesiana di *dualismo*, mentre in linguaggio metafisico debbono riconoscere che Cartesio è il vero padre del monismo idealistico.

Vedi, a proposito della lotta tra psicologia monistica e dualistica, il I. capitolo del LIBERATORE, *Dell'Uomo* (2ª ed.), Roma, 1874.

Digitized by Google

intendon meglio dei filosofi nella brevità mitologica ed approssimativa del loro linguaggio: si direbbe che intuiscono più rapidamente perchè si rivolgono ad una costituzione di oggetti e di fatti ordinati in pochissime categorie tutte visibili nella loro particolare difformità.

§ 3. — L'uomo volgare distingue i suoi simili in due grandi categorie: realisti ed idealisti. A guardare con più attenzione e, quel che conta, con simpatia, in questa divisione, c'è forse il caso di arrivare più rapidamente e più concretamente alle radici di un dibattito eterno nel campo della speculazione.

I grandi sistemi filosofici hanno, a guardarli bene, sulle aride filosofie degli epigoni e dei riformatori questa netta disposizione all'antitesi. Mentre il filosofo minore si rifugia nel buon senso del sincretismo, in quell'amor pacifico della conciliazione delle capre e dei cavoli, il grande filosofo ama l'ostilità disperata dell'antitesi. Ponete accanto due grandi filosofi nella successione del tempo: la loro storia si fa in un trapasso drammaticamente dialettico. Platone ed Aristotele, S. Anselmo e S. Tommaso, Leibniz e Kant...

Il discepolo preferirà la taccia di ingratitudine, ma sarà il primo a battere il maestro: *amicus Plato sed...*

§ 4. — E c'è di più: il grande sistema cerca le sue basi, sfugge volontariamente ai prestiti ed agli accomodamenti, ama indovinar tutto da sè e coi suoi mezzi (1). E', in questo senso, assolutamente polemico ed

(1) Esempio tipico quello del Cartesio, che instaura la filosofia nuova, non tanto perchè riduce il problema dell'es-

Digitized by Google

antisincretistico. Preferisce la incomprensione alla facilità proselitistica della docenza: se un grande filosofo dovesse fare una storia della filosofia disdegnerebbe di imbattersi in Cicerone o in Cousin.

Ora in ciò il senso comune dell'uomo volgare si incontra con l'orgoglio costruttivo del grande filosofo: entrambi hanno bisogno di trovare un solo termine complessivo di disputa e di guerra, entrambi amano la fierezza della dicotomia. Gesù è con loro: *chi non è con me è contro di me.*

Questo stile è comune a chi vuol veder chiaro e a chi vuol vivere chiaro. Forse in questo doppio verso sta il punto di divergenza tra il *filosofo* e *l'uomo comune*: il primo vuol veder chiaro per vivere chiaro, il secondo vuol viver chiaro per veder chiaro. Non credete troppo ai filosofi che ammoniscono troppo spesso che sia necessario *primum vivere et deinde philosophari.*

Questo appello della filosofia al senso comune non è che il rimpianto disperato del paradiso perduto.

§ 5. — E vediamo ora se l'uso comune e volgare della parola idealismo non ci indirizzi ad un più concreto esame di quelli che sono i comuni diritti ed i comuni doveri di un idealismo che è tanto dei filosofi quanto dei poveri diavoli.

Che cosa intende per idealista l'uomo comune?

Idealista è colui che crede in un ideale; crede cioè

---

sere a quello del pensare, quanto per la schiettezza con la quale costruisce la sua autobiografia filosofica nel *Discours de la méthode.* Vedi in proposito la IV parte.

Digitized by Google

in qualcosa che non coincide esattamente con nessuna delle cose che si vedono e si toccano. L'idealista è colui che vive in conformità di una legge che trascende l'adattamento comune delle regole e delle massime correnti. Cosa c'è in fondo a questa fede? C'è *un istinto della semplicità.*

Confrontate la vita dell'idealista con quello del realista. L'idealista *crede,* il realista ha bisogno di toccare prima di credere; l'idealista agisce ubbidendo alla severità inflessibile di una sola legge, il realista, anche quando riconosce *logicamente* l'unità della legge, comincia prima di tutto col farsela su se stesso, sfugge col cavillo alla sanzione, muta metodo caso per caso, si adatta, utilizza, si fa morbido, è sempre pronto a deviare.

Di vero per l'idealista non c'è che l'Uno, e per il realista non c'è che il Molteplice. Il mondo per l'idealista è un dovere e per il realista è un piacere: l'uno ama la sintesi, l'altro l'analisi.

Ma entrambi vivono nello stesso mondo, solo che fanno due strade opposte: gli uni salgono da quel che si vede a quel che non si vede, e gli altri scendono da quel che non si vede a quel che si vede.

Ma c'è di più e di meglio per noi che cerchiamo di avvicinare quest'antitesi all'antitesi filosofica che sta al fondo della storia: pensate a Don Chisciotte. Che cosa è quest'*idealista* se non colui che ha ovviato alla barriera tra pensiero ed azione, tra teoria e pratica? Il suo mondo ideale si è confuso nel suo mondo pratico, la sua volontà è diventata il suo pensiero. C'è una tremenda logica unitaria che trasfigura il bacile del barbiere nell'elmo di Mambrino e i mulini

Digitized by Google

a vento in giganti. Logica così rigorosa e diritta che fa del *Cavaliere della triste figura* l'araldo della poesia universale (1).

Pensate a Don Abbondio. E' il realista-tipo: ammette l'universalità dell'ideale, ma non vuole distaccarsi dalla contingenza del suo particolare stato.

Il realismo è dualismo: *spiritus promptus, caro autem infirma.*

Il Cardinal Federigo ha un bel dire; *perchè il coraggio uno non se lo può dare.* E pensare è una cosa e fare è un'altra.

Soluzioni monistiche e soluzioni dualistiche della filosofia vera e propria non riescono ad andare oltre di un passo a questa antitesi eterna.

O si crede in *uno* o si crede in *due.* Non c'è posizione possibile oltre a queste.

O porre pensiero e volontà alla radice dell'essere e risolvere ogni pensare nel fare, o drammatizzare l'essere in una antitesi tra due ordini inconfondibili, oltre i quali non ci siano che soluzioni trascendenti o nell'assurdo dell'irrazionale o nella luce metafisica di Dio.

Quando si dice che il dualismo è esasperato fino alla tragedia nei confronti della facilità idillica dell'identità in cui cade ogni idealismo, si rifà in un linguaggio trascendentale l'antitesi tra la coscienza tranquilla ed ardente del brav'uomo idealista e la turbata

---

(1) Gioverebbe rileggersi il noto commento al *Don Chisciotte* fatto dall'Unamuno (Collezione *Cultura dell'anima*, voll. 31-32 - Ed. Carabba, Lanciano).

Digitized by Google

ed affannata esistenza di chi cerca nel mondo la felicità che corre con la sua rota sfuggente.

Ed è ancora questa l'antitesi tra Io e Mondo che sta in fondo insaziata e tremenda alle più umili meditazioni filosofiche.

La moralità di Don Chisciotte non può essere che quella che scaturisce dall'unità della volontà con se stessa di Kant.

La moralità di Don Abbondio *dovrebbe* essere quella del *giusto mezzo*. Ecco perchè Don Chisciotte commuove e Don Abbondio fa ridere.

Digitized by Google

CAPITOLO II.

L'IDEALISMO
COME ATTITUDINE INTELLETTUALE.

§ 1. Realismo e idealismo. — § 2. Pensare e fare. — § 3. L'idealismo come forma mentis. — § 4. Posizione kantiana e posizione cristiana. — § 5. La ricerca dell'essere.

§ 1. — Il contrasto tra realismo e idealismo posto nei termini recisi del sentimento non è che un primo passo ad intendere una più consapevole divergenza nel campo del pensiero.

Se è certo per un verso che alla coscienza non si arrivi se non attraverso una illuminazione ed un controllo del sentimento, è d'altro canto fuor di dubbio che il sentimento da solo non basti a giustificare e, quel che più importa, a giustificarsi.

L'ingenuo idealista ubbidisce ad un impulso cieco ed irrelativo. Ma badate: per cieco che sia questo sentimento, colto negli atti irriflessi che da esso scaturiscono, c'è sempre una segreta luce, invisibile all'esterno, che guida quello che siam soliti chiamare *l'uomo d'azione* (1). Anche noi siamo convinti che

(1) Un esame assai brillante ci sarebbe da tentare sulla scorta di un principio psicologico dello James, e cioè che il *desiderio* si distingue dalla *volontà* in quanto l'oggetto cui è rivolto il primo non sia in nostro potere mentre l'og-

Digitized by Google

per quanti sforzi faccia l'idealismo filosofico, da Socrate ad Hegel fino ai nostri speculatori più recenti, di sussumere sotto la stessa categoria, anzi di identificare addirittura, il pensiero e l'azione, c'è sempre modo di cogliere negli uomini una *precisa* attitudine ora alla contemplazione ed ora all'azione. Lungi dal ritenere l'azione determinata da presupposti e da forze irrazionali non possiamo non convincerci che quello che noi chiamiamo *uomo d'azione* agisca prevalentemente attraverso la potenza irriflessa di qualcosa che sfugge alla luce del suo intelletto.

Ed allo stesso modo ci accorgiamo che il contemplatore, pur agendo sulla realtà in cui vive agisce in grado minore ed a diverso titolo dell'uomo d'azione. Il primo *fa,* il secondo *vede* (1).

Quello che è spostato nella dialettica del pensiero e dell'azione nei tipi di prevalenza pratica o di prevalenza teorica più che il punto di innesto è il punto

---

getto del secondo sia in nostro potere (i movimenti del nostro corpo come fini *i più immediati* del nostro volere). JAMES, *Principi di psicologia* (3ª ed. it., trad. Ferrari) - Milano, 1909, pagg. 807 e ss.

La dottrina dello James potrebbe aprire una via ad una interpretazione idealistica di questo genere: l'*idealista ingenuo* è un meditativo, non già perchè in lui difetti la volontà, ma perchè volontà e pensiero hanno perduto in lui i limiti reciproci di distinzione.

Egli non può volere quello che ha: or siccome egli ha il mondo in sè attraverso lo schema dell'*ideale* pare abulico quando è sommamente attivo.

(1) Vedi in proposito la distinzione aristotelica del pensiero puro dal pensiero passivo e la fisonomia e vicinanza di teoria e di pratica. *De Anima* (ed. *Buhl* - Lipsia, Teubner, 1911) I 9, 432 b. e 35.

Digitized by Google

di sbocco: Socrate riesce dall'azione al pensiero, porta l'azione al livello del pensiero, muove l'una verso l'altro e li identifica attraverso e dopo un processo in cui l'azione si è andata via via spogliando delle sue attribuzioni antitetiche al pensiero; Napoleone, invece, riesce dal pensiero all'azione, porta il pensiero fino alla sua forza di agente fisico, lo spoglia delle sue attribuzioni di assolutezza e di universalità per farlo mobile e reattivo nel senso della volontà: *il concitato imperio e il celere ubbidir.*

§ 2. — Or mentre l'idealismo come attitudine sentimentale cerca di costruire una equazione in cui il pensiero muove verso la volonà per modellarvisi, l'idealismo come attitudine intellettuale o, come si suol dire, filosofica, muove la volontà verso il pensiero alla ricerca di una equazione di verso opposto.

Idealista è Socrate ed idealista è anche Santippe: ma l'idealismo di Santippe (la sua fede nella famiglia, nell'ordine, nella laboriosità, ecc.) è un idealismo pratico o volgare, mentre l'idealismo di Socrate è un idealismo filosofico.

Quando si dice che la filosofia non è mai riuscita a smuovere un sassolino e quando si rimbecca da parte dei filosofi che ogni grande rivolgimento sociale presuppone necessariamente una filosofia, bisogna dire che tanto i filosofi quanto i non filosofi hanno in certo senso ragione, ma i due contendenti non hanno ben visto come la loro ragione abbia torto quando sia ferma a considerare filosofia e vita come due termini autonomi e quindi intenti o a misconoscere o a disprezzare l'altro termine.

Digitized by Google

I filosofi sono fuori della vita quando si preoccupano di tenere in non cale, come Platone, la vita e la ragion d'essere del volgo, e gli uomini volgari sono veramente volgari quando chiudon gli occhi dinanzi alle influenze pratiche della filosofia.

Questa è la giustificazione eterna di Aristofane ed è anche la condanna capitale di Santippe.

§ 3. — Ecco perchè abbiam preso l'abbrivo del *sentimento idealistico* per arrivare alla *forma mentis* idealistica: solo che siamo arrivati alla conclusione che il sentimento idealistico sia non solamente un precedente cronologico o psicologico dell'idealismo filosofico ma sia qualcosa di più: sia il suo precedente dialettica. E' infatti attraverso alla negazione del sentimento idealistico che si scopre l'intelletto idealistico come limite, cioè come *differenza massima* (1).

§ 4. — Il brav'uomo idealista crede in fondo nella volontà, è quello che il cristianesimo ha battezzato *uomo di buona volontà,* mentre il filosofo idealista crede in fondo nel pensiero o in quella che Kant chiama *volontà* pura, cioè volontà che vuole sè stessa.

Ponete accanto, di grazia, i risultati più alti dell'idealismo del brav'uomo *che ama il prossimo suo come se stesso* con quelli di Kant e dei suoi figli, che *agiscono in modo che la massima della loro volontà possa valere come principio di legislazione universale*: risultati eccellenti e convergenti senza dubbio.

---

(1) A chiarimento di questo concetto oso rimandare alla mia *Critica dell'identità* (Palermo, 1926) pagg. 43 e ss.

Digitized by Google

Ma guardate meglio; guardate cioè queste due proposizioni al lume non solamente redditizio in sento eticosociale e quindi per sè solo astratto; ma considerate da quali presupposti teorici ed a quali risultati in certo senso assoluti pervengano gli uni e gli altri (1).

Il brav'uomo ama *qualcosa* che non è se stesso anche quando sia *simile* a se stesso e la ama *come* se stesso; il brav'uomo ha dinnanzi a sè un mondo che gli è simile ma non gli è identico: ama? ma che cosa ama nell'*altro*? Ama non già quello che gli pare dissimile, chè dissimiglianze tra sè e gli altri e le cose ce ne sono, e quante!, ma ama ciò che gli è veramente simile, questa forza stessa dell'amore che egli vede tralucere, *sente* tralucere negli altri uomini e nelle altre cose, ama veramente ciò che gli è *prossimo*, e prossimo in un senso che non può essere che superfisico, poichè tutte le cose che egli vede e tocca sono solamente simili ad un'altra cosa che egli vede e che egli tocca, cioè il suo corpo che pure è suo fino ad un certo punto (2); il brav'uomo insomma si trova di

---

(1) Da vedere con qualche profitto la tesi della mia *Etica del Cristianesimo* (Messina, 1924); e da vedere anche come non sia dello stesso parere il De Ruggiero - (KANT, *Il principio della moralità* a cura di De Ruggiero - Messina, 1926 - pagg. 100 e 55).

Crediamo comunque che quanto si dice sopra possa avere qualche peso.

(2) Gli idealisti, e in particolar modo gli idealisti contemporanei italiani che ostentano tanto rispetto per la mentalità filosofica del Rosmini, dovrebbero rileggere le mirabili pagine dell'*Antropologia* (Ancona, 1844, pagg. 113 e ss.) dove il Roveretano fissa il concetto di extra-soggettività del nostro corpo.

C.S.I. BIBLIOTECA

fronte due ordini di essenze di cui fa esperienza istante per istante in sè: il corpo e lo spirito, ciò che muove e ciò che è mosso, ciò che ama e ciò che non può amare se non in funzione dell'altro.

Guardate invece, Kant: cosa tremendamente facile questo *dovere*. Ma a chi si rivolge questo dovere? Ad una pura forma. E che cosa è questo dovere? Una pura forma. Che cosa pone in rapporto il famoso imperativo categorico? La forma dell'atto volontario con se stessa. Kant si è bruscamente levato in un clima che ha la trasparenza di niente. Noi non sappiamo se sia aria o vetro: la compattezza del dovere kantiano non ammette soluzioni di continuità. E' partito dal mondo, ha ripudiato le sue seduzioni, ha condannato le sue massime, ha soffocato l'ultimo rantolo dell'*amor di sè* uccidendo il corpo, il proprio corpo che ne era fomite e veicolo; ed è solo in una altezza smisurata, dove gli uomini, che eran pure i termini reali dell'etica tradizionale, non sono più visibili e vivono una assurda vita ipotetica di soggetti possibili dell'atto morale, che basta a se stesso coincidendo come soggetto e come oggetto.

Ecco il miracolo della legge morale *dentro di noi*, miracolo più tremendo e più terribile del cielo stellato *sopra di noi*.

Il soggetto, cioè il puro pensiero, si è ritrovato oggetto di se stesso nell'atto che ne compendia il processo di vita: nella volontà.

E che cosa è questa volontà? non certo quella che Kant chiama *patologicamente affetta*, quella che gode, che dolora, che pecca, che ama, che sbaglia, che sragiona: è la volontà che è veramente volontà a patto

Digitized by Google

che sia *ragion pura,* che è a sua volta ragion pura a patto che sia pratica.

§ 5. — Il mondo dei corpi è il mondo del male da cui lo spirito si libera per sfuggire alla tremenda legge di causazione fisica, che neppure la critica di Hume è riuscita a distruggere.

L'orgoglioso solipsismo della morale kantiana è così la conclusione più diritta e più diretta di quella *forma mentis* dell'idealismo puro, che non può essere se non idealismo critico, idealismo che è filosofia del soggetto che si ripiega su se stesso (1).

Ma l'idealismo non può indefinitamente rimanere fermo alla sua fase critica: il puro soggetto rimane veramente vuoto ed ineffabile se dopo aver scoperto le proprie leggi dovesse ancora rotare su se stesso. Ed eccoci alla fase costruttiva dell'idealismo tedesco: eccoci alla filosofia del non-io; alla filosofia della natura, alla dialettica dell'essere e del non essere che si conciliano nel divenire.

Fichte, Schelling, Hegel: lo Spirito. Questa è la *forma mentis* dell'idealismo: ridurre l'essere nello spirito. E la riduzione dell'essere nello spirito non è in fondo che la fase di coincidenza della pratica, cioè del mondo che si muove e che ci muove, nella lucidità e coerenza della realtà mentale. Poichè la realtà mentale o realtà primitiva dell'autocoscienza rappresenta non solo la prima fase d'ogni speculazione, con-

(1) Da vedere il saggio di A. PASTORE, *Il Solipsismo* - Torino, 1924. Assai interessante per cogliere certi motivi fondamentali dell'idealismo, che si risolvono in questo posizione.

Digitized by Google

ciliando l'essere col pensare (*cogito ergo sum*), ma rappresenta altresì il momento della massima semplicità gnoseologica e logica.

La filosofia, come istinto della semplicità, ha fatto sempre appello a questi termini di massima convenienza: l'*archè* dei fisiologi, l'*idea* di Platone, la *sostanza* di Aristotele, il *divino* di Agostino, l'*essere* di Anselmo e di Tommaso.

Ripensate ora alla classificazione di uomini di pensiero e di uomini di azione, di bravi uomini e di filosofi idealisti: il brav'uomo ha bisogno di sciogliersi e di snodarsi agendo sul molteplice che si moltiplica nelle sue relazioni infinite, sempre refrattario all'assoluta necessità ed alla assoluta libertà, facendosi e subendo momento per momento, il filosofo ha bisogno di superare la innumere varietà del fenomeno per meditare su una legge estremamente intelligibile: il pensiero che sa di pensare che sa cioè di essere l'alfa e l'omega dell'essere.

Il pericolo panlogistico di tutte le forme dell'idealismo cresce in proporzione diretta con la ostilità dei filosofi idealisti alla psicologia, infatti.

Digitized by Google

CAPITOLO III.

L'IDEALISMO COME LOGICISMO.

§ 1. Verso il pensiero come oggetto. — § 2. La filosofia come logica. — § 3. L'idealismo e la scienza. — § 4. Idealismo ed immanentismo. — § 5. Idealismo e storicismo.

§ 1. — Ma l'accusa di solipsismo che si va rivolgendo da tanto tempo alle varie forme di filosofia idealistica è ingiusta ed infantile quando voglia suonare come affermazione dell'individuo-soggetto pensante. Ed Emanuele Kant, una volta e per sempre, ha fatto la critica ed ha debellato questo che si suol chiamare idealismo soggettivo (1). Il mondo noumenico è diventato così non più l'oscuro ed impenetrabile dominio dell'oggetto in sè, ma l'assoluto puramente intelligibile in quanto limite del mondo fenomenico.

Gli sforzi dei kantiani a noi più prossimi mirano tutti a liberare il noumeno di Kant dal suo alone di mistero riducendolo ad un termine dialettico la cui

(1) « L'idealismo consiste nell'affermazione che non vi siano altri esseri che quelli pensanti, e che le altre cose che noi crediamo di percepire nell'intuizione non siano altro che rappresentazioni nell'essere pensante senza che ad esse corrisponda di fatto alcun oggetto posto fuori di loro.

Al contrario io dico: ci sono date *cose* come oggetti dei nostri sensi fuori di noi; solo che noi non sappiam nulla di ciò che possono essere in se stesse... » KANT, *Prolegomeni*, I^a^ parte, nota 2^a^.

Digitized by Google

intelligibilità è convalidata in sede trascendentale (2).

Or questa posizione non ubbidisce semplicemente al bisogno di fare uscire il kantismo dalle sterili posizioni agnostiche dove si era indugiato, sibbene ci denunzia un bisogno dell'oggetto come valevole per sè.

Il mondo noumenico è l'oggetto spoglio di tutte le sue accidentalità fenomeniche, fuori dall'ordine di ogni intuizione pura, quello che noi diciamo puro intelligibile. Ma la conquista del puro intelligibile suppone la riduzione e la negazione più precisa di ogni processo di divenire che si renda analogo ad ogni processo di coscienza.

§ 2. — Prima di Kant la filosofia si poneva come una gnoseologia ed ogni gnoseologia presupponeva già due ordini di sostanze: la sostanza conoscente (anima) e la sostanza conosciuta (mondo); e quindi due discipline si limitavano il campo del conoscere: la psicologia da un canto e la cosmologia dall'altro.

La disposizione puramente formale di questo processo è in certo modo mantenuta dallo stesso Kant, che dall'*estetica trascendentale* ascende fino alla *dialettica trascendentale;* ma alla disposizione formale non corrisponde, nella fase post-kantiana, una reale materia della distribuzione. Pensiero ed intelligibile, o soggetto

(2) Vedi in proposito: V. FAZIO-ALLMAYER, *Il problema kantiano*, Roma 1925. Il Fazio fece anche del problema noumenico argomento di sua comunicazione alla *Biblioteca Filofica* di Palermo sostenendo che il noumeno non è l'inconoscibile ma la totalità dell'oggetto dell'intellezione, cioè, se non erro, l'*intelligibile* puro.

Digitized by Google

ed oggetto, per usare una terminologia più corrente, sono stati spogliati della loro varietà e sono considerati con caratteri precisi di necessità e di universalità, caratteri questi che permettono la costruzione di leggi che sostituiscono le annullate leggi fisiche del mondo oggetto.

§ 3. — Riguardate infatti come, lo sviluppo dell'idealismo in senso logico, che è l'unico senso possibile con cui l'idealismo possa sfuggire al solipsismo, vada affiancandosi col processo di revisione delle scienze, processo di revisione che non ha se non un preciso scopo, quello di strappare al mondo l'assolutezza delle sue leggi fisiche per attribuire questa assolutezza alle leggi del pensiero (1).

L'idealismo insomma ha bisogno di giustificare che di valevole per sè, e quindi di assoluto, non c'è che il pensiero e che quindi oggetto nel senso di limite reale non può essere che il pensiero.

Questa esigenza però non è dell'oggi kantiano e post-kantiano, risale a Platone. Anche Platone aveva bisogno di costruire il mondo dell'essere e dell'intelligibilità negando valore all'oggetto nel senso fisico.

Questo indirizzo di pensiero è dunque di tutto l'idealismo il cui campo di influenza resta limitato al processo logico e dialettico.

L'idealismo infatti non suppone mai la possibilità

---

(1) L'importanza che va assumendo la logica matematica va commisurata con le sue possibilità speculative : c'è anche un punto d'incontro e di interferenza tra il pensiero-matematica di Russel e la scienza-pensiero di Poincarè.

Digitized by Google

di esistenza *ex-aequo* di altre discipline che riguardino il mondo o l'uomo: da ciò la lotta gigantesca che l'idealismo moderno ha condotto non solo contro la psicologia e l'antropologia, ma contro tutte le scienze fisiche e sociali che avessero avuto pretesa di essere giustificate nei limiti della loro autonomia.

L'idealismo risolto in un sistema di logica ricavava il mondo deduttivamente dall'essere puro come pensiero: si può dire che tutta la storia della scienza che va dall'immanentismo dei post-kantiani, all'empirio-criticismo fino al relativismo dei fisici, non sia che lo sforzo gigantesco non solo di distruggere il meccanismo del mondo come ultimo sostegno della sua oggettività ed autonomia, ma di inserire le scienze nel principio della deduzione, di rilevare cioè il mondo fisico nell'ambito della sintesi *a priori*.

La *reazione idealistica contro la scienza,* secondo il felice battesimo dell'Aliotta (1), non vuole annullare la scienza ma la vuol ricavare dal nuovo sistema logico e non più attraverso le improvvisazioni brillanti e felici e talvolta divinatorie di Schelling, ma obbligando la scienza a rivedere i suoi fondamenti filosofici movendo non più dal dogmatismo prekantiano, ma da una vera e propria *dottrina della scienza*.

I matematici dal Poincaré al Russel hanno riposto quindi il problema della scienza come problema logico, cioè come problema della certezza del pensiero che scopre le sue leggi.

---

(1) Interessante non solo dal punto informativo e storico ma anche da quello speculativo è il noto libro dell'Aliotta (Palermo 1912 e London 1917).

Digitized by Google

Al dogmatismo dell'oggetto è insomma, subentrato il dogmatismo del soggetto. Il neo-realismo anglo-americano riprende infatti la posizione platonica, ponendo il pensiero logico in un piano di assolutezza e di universalità spogliandolo da quei mille punti di aderenza che esso manteneva con la sfera dell'intuizione. La *logica matematica* diventa così la più pura delle logiche e la più legittima assunzione del pensiero alla legislazione di se stesso.

§ 4. — Ma se l'idealismo moderno per un verso si esaurisce nella costruzione della logica matematica, dall'altro cerca di riattaccarsi al *concreto* attraverso una riforma della logica kantiana ed hegeliana nella sede che più gli conviene: nella storia.

Il pensiero che si riflette su se stesso è ancora nella sua fase critica e, quando vuol passare alla sua fase costruttiva, non può disporre che delle sue forme, non può insomma costruire che una logica pura. Una strada più ampia può essere aperta alla storia dall'immanentismo, dalla dottrina cioè che considera mondo fisico e mondo spirituale come reciprocamente immanenti. (Wundt, Schuppe, Mach). L'immanentismo ha saldato il doppio ordine dell'essere nella continuità della sua produzione, in quello che noi siam soliti chiamare *processo*.

Per l'idealismo contemporaneo non c'era che seguire due vie o fermarsi a Wundt, facendo della filosofia una psicologia, o arrivare a Gentile facendo della coscienza la *storia*. O intendere il processo dell'essere come processo della coscienza *a parte subiecti*, o intenderlo come processo in cui la coscienza coincida e

Digitized by Google

faccia tutt'uno col mondo. O psicologismo o storicismo. Ma la psicologia del Wundt riesce all'oggetto solo postulando il soggetto come attività creatrice dell'oggetto-rappresentazione e non arriva alle leggi del mondo ferma com'è alle leggi dell'io, talchè non può essere che una preparazione alla logica pura che è la legge dell'io che pone se stesso come non-io.

Lo storicismo ha sullo psicologismo questo pregio di non rinunciare nè rinnegare quello che sfugge alla ferrea legge necessaria della logica tradizionale, di risolversi nell'immediatezza dell'esperienza giustificando solo nell'*atto* la immanenza reciproca di soggetto e di oggetto.

Ma l'atto è continuità, è processo, è storia: il mondo, respinto in sede gnoseologica come termine in sè, viene assunto nel suo svolgersi perchè il suo svolgersi è svolgersi dell'autocoscienza umana, che è autocoscienza vera e propria perchè è autocoscienza universale.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

IDEALISMO E RELIGIONE.

§ 1. Filosofia e religione. — § 2. Carattere deduttivo della religione idealistica. — § 3. Contraddizioni kantiane.

§ 1. — Lo sforzo più grande tentato dall'idealismo per riporsi a contatto con quel mondo di sentimento dal quale si era con tanto sforzo, ma con tanta sicurezza, liberato, appare tanto più degno di rilievo allorquando esso è rivolto verso il campo religioso (1).

Tutte le religioni poggiano sopra un fondamentale dualismo: l'uomo e la divinità. E il rapporto tra l'uomo e la divinità è, teologicamente, un rapporto ben definito che serve assai bene di modello tanto in gnoseologia (intelletto agente ed intelletto possibile)

(1) L'idealismo intende bene come la sua stessa posizione si sostituisca all'atto religioso. « L'intelletto umano, diceva Bacone, è portato naturalmente alle cose astratte ed a fingersi costanti le cose transitorie » (*Nuovo Organo* - Prefazione 51). Or questa disposizione è in se stessa teologica. O teologia religiosa o teologia filosofica: non c'è via di mezzo! Lo stesso Bacone che con tanta pietà crede che l'uomo avvelenato dal serpente della Scienza si gonfi di orgoglio e pretenda « di sapere più di quanto comportino le sue forze » ha distrutto egli stesso ogni possibilità teologica. Ma tanto vale distruggerla che assorbirla ed identificarla nel sapere puramente mentale. A propsito del contrasto tra religione e filosofia si veda: H. HÖFFDING, *Filosofia della religione* (trad. Battaini-Cremonini) Piacenza 1909, pagg. 16 e ss.

Digitized by Google

quanto in etica (perfettibilità e perfezione). Nell'atto religioso il soggetto è rivolto all'oggetto nella piena consapevolezza della sua distinzione da esso; anzi tutte le forme religiose, per mistiche che siano, sono assai precise nel non confondere i due termini: l'uomo non è mai Dio.

Accostarsi all'atto religioso l'idealismo non ha mai non potuto; o almeno accettare il fatto della religiosità dello spirito umano sia pure in sede prettamente critica come fa Kant nella *Dialettica trascendentale*, allorquando ha creduto di mettere fuori combattimento i quattro paralogismi della ragion pura che riguardano l'anima (sostanzialità, semplicità, personalità e idealità del rapporto esteriore) e le quattro antinomie che riguardano le idee cosmologiche intorno alla totalità assoluta dei fenomeni.

§ 2. — L'idealismo critico crede di sapere che la credenza nell'Anima e nel Tutto, o, come per il caso religioso, di Dio e dell'Uomo non è una fandonia od una superstizione: ma ubbidisce ad una cieca esigenza dello spirito di cui la critica famosa si rende conto e di cui svela, purtroppo la insussistenza. Ma è risaputo come il Kant della prima critica sia poi riuscito nella seconda critica a rimettere in valore tanto l'idea dell'anima quanto l'idea di Dio.

In questa sede, infatti, noi proviamo l'assunto del carattere puramente logicistico di ogni idealismo. Infatti paralogismi ed antinomie kantiane servono ad escludere tanto la intelligibilità del divenire fenomenico come oggetto assoluto (totalità delle condizioni, del condizionato), quanto l'unità e semplicità di un

Digitized by Google

atto che sia pura adequazione con sè in un ordine puramente soggettivo. Per arrivare ad una effettiva sintesi *a priori* Kant sa che non c'è altro mezzo se non quello di eliminare il puro Soggetto ed il puro Oggetto come termini autonomi. Perchè la sintesi *a priori,* pensiero che pensa fuori da ogni rapporto *ab-extra*, pensiero cioè che crea se stesso distinguendosene in sede logica, non può e non deve supporre la possibilità logica e quindi assoluta di un soggetto e di un oggetto che abbiano per sè valore.

Gli appelli che Kant fa in un primo tempo al mondo delle intuizioni e dei fenomeni non hanno poi di fatto alcun valore reale tosto che la ragione abbia, con la sintesi a priori, scoperto il suo tremendo potere di creare. Kant infatti si affaccia alle soglie della seconda critica per nulla disposto ad accettare mediazioni e contatti col mondo dei fenomeni e con la volontà degli uomini che da esso attingono stimoli ad agire. Il suo concetto di libertà è, come si riconosce da molti idealisti, di carattere puramente logico: la volontà può volere e può non volere se stessa; la *forma* di questa alternativa è atto di libertà, dunque la volontà è libera; ed il vertice di questa libertà è poi la coincidenza della volontà con se stessa.

Questa volontà che conquistandosi diventa poi, avendo perduta la *forma* dell'alternativa, necessaria, è la volontà santa, la volontà pura, la volontà che merita veramente il nome di libertà, ma è una libertà che, ahimè, ha perduto il suo essere libertà perchè non c'è libertà possibile laddove la volontà per essere veramente volontà *debba* necessariamente volere se stessa.

Digitized by Google

L'idealismo post-kantiano, del resto, si è accorto poi da sè della coincidenza di libertà assoluta con necessità assoluta, ma Kant credette di aver fondato il regno della moralità proprio su questo concetto di libertà.

Il regno della moralità era il regno della *sintesi a priori* cioè il regno di una posizione logica nei suoi precisi caratteri di necessità e di universalità.

Ora guardate come Kant *deduca* da questo principio assoluto il concetto dell'anima e di Dio: la volontà umana può attingere la perfezione, la pura identità di sè con sè, ma questa perfezione non può avere un limite nel tempo, non può cioè rientrare nell'ordine intuitivo che è l'ordine temporale; essa dunque rende necessaria l'immortalità dell'anima.

Ma l'immortalità dell'anima non avrebbe senso senza l'esistenza di Dio; da ciò si deduce che il concetto dell'esistenza di Dio si renda necessario.

Ora ai critici di Kant è sfuggito un argomento, per me fondamentale, che contesta definitivamente a Kant il diritto di dedurre la immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio negata come *primo logico,* cioè come *terminus a quo* nella *Critica della Ragion pura* (1).

§ 3. — Esaminiamo ora brevemente le contradizioni in cui è involto questo sistema di deduzione.

---

(1) Per rendersi conto dello sforzo che compiono gli idealisti per salvare il fondamento religioso nell'opera kantiana si veda: C. DENTICE D'ACCADIA, *Il razionalismo religioso di E. Kant,* Bari 1920. La Dentice si rende conto di ciò: che religione non è possibile se non in una posizione dualistica. Donde la sua presunzione di un vero e proprio dualismo kantiano. Cosa assai discutibile!

Digitized by Google

Posta la *santità* come *conformità completa* della volontà con la legge morale ne consegue, secondo Kant, un concetto di perfezione di cui nessun essere razionale del mondo sensibile è capace in nessun momento della sua esistenza; quantunque essa venga richiesta necessariamente dalla ragion pura pratica deve essere introdotto un progresso all'infinito verso quella conformità completa, ma questo progresso infinito è soltanto possibile con la supposizione di una esistenza che continui all'infinito e di una personalità dello stesso essere razionale (immortalità dell'anima); dunque il sommo bene (Dio) è soltanto possibile con la supposizione dell'immortalità dell'anima.

La prima contradizione in cui si incorre è questa: la conformità della volontà con la legge morale non può esser messa in dubbio tutte le volte che la volontà voglia se stessa nella forma della legge del dovere: la santità kantiana è perennemente in atto come sintesi a priori pratica, cioè come convergenza della volontà nell'imperativo cotegorico; Kant poi non ha nessun diritto di appellarsi ad un ordine temporale, che è per sua definizione meramente intuitivo e quindi non assumibile nel dominio della pura intelligibilità di cui la forma della legge morale (imperativo categorico).

La seconda contradizione verte sul carattere sostanzialistico e personalistico che verrebbe ad assumere l'anima umana nel suo procedimento temporale (*progressus ad infinitum*), meramente fenomenico.

Insomma Kant viene ad introdurre nella sfera del puro intelligibile elementi di pura intuizione cioè leggi che suppongono un ordine fenomenico il quale non

Digitized by Google

può considerarsi come motivo plausibile della volontà a patto di trasformare l'imperativo categorico in imperativo ipotetico.

L'atto della volontà santa è necessariamente fuori del tempo sotto pena di rendere la volontà determinata da fini che non sono la forma dell'imperativo stesso, cioè il *dovere*.

L'impotenza della ragione speculativa a costruire un infinito super-temporale non può essere giustificata da Kant neppure con l'appello che egli fa al carattere socialmente utile della religione.

Il carattere tragico della *Dialettica della ragion pura pratica* sta in questo innesto arbitrario di concetti ripugnanti reciprocamente, che nell'opera kantiana sono giustificati dalla esigenza di salvare una disposizione spirituale, qual'è la religiosa, senza di cui *l'imperativo categorico* ed il dovere rimangono pure e sterili forme.

Questa disposizione spirituale è quella che ci denuncia la nozione di *sommo bene*: ma la nozione di sommo bene appartiene per Kant al campo noumenico quantunque egli ci abbia detto che questa « nozione di un ordine superiore ed immutabile delle cose *nel quale noi siamo già ora*, e nel quale, mediante precetti determinati, possiamo ormai esser diretti per continuare la nostra esistenza secondo la determinazione suprema della ragione » non appartenga semplicemente all'ordine speculativo della ragion pura, ma all'uso pratico della ragione dove a suo parere « la cosa non va meglio » (1).

(1) KANT, *Critica della ragion pratica*, libro II, Cap. I *passim*.

Digitized by Google

Infatti l'ordine oggettivo del mondo contro il quale egli aveva levato la barriera delle antinomie era, a simiglianza del Sommo Bene, la *totalità incondizionata di tutte le condizioni di un condizionato possibile.*

Dio e il Mondo rimangono chiusi nella loro assurdità logica. Ma per Dio o per il Sommo bene, il processo di logicizzazione del criticismo appare ancora più radicale poichè Kant lo ha svuotato da ogni attribuzione di personalità sostanziale e lo ha ridotto ad un limite dialettico della volontà: « quindi il Sommo Bene può essere sempre l'intero oggetto di una ragione pura pratica cioè di una volontà pura; tuttavia non perciò esso è da tenere per il motivo determinante di questa volontà » (1).

Appare ovviamente quindi come Dio o il Sommo Bene o coincidono con la volontà pura, con la volontà che vuole se stessa e quindi non può essere determinata da altro ente, ed allora sono introdotti tautologilogicamente nella Critica; o sono una mera finzione logica con la quale Kant ovvia alla famosa antinomia della ragion pratica. (1).

Quello che si deve concludere è questo che l'idealismo critico, impotente a costruire un processo religioso vero e proprio, lo giustifica come una duplicazione del problema etico.

Ma questa coincidenza tra atto religoso ed atto morale non è nuova nella storia dell'idealismo: essa risale a Platone.

---

(1) KANT, ibidem.
(1) KANT, op. cit. Parte seconda, Cap. II paragrafo I.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO V.

ETICA E RELIGIOSITÀ IN PLATONE.

§ 1. Platone e lo spirito greco. — § 2. La fede di Eutifrone. — § 2. Irreligiosità socratica. — § 4. Posizioni ascetiche dello spirito greco. — § 5. Fede e ragione.

§ 1. — La storia dello spirito greco è agitata da due correnti opposte: la razionalità e la fede.

La prima procede lenta, grave, frigida e si fa più chiara via via che si imbatte nelle scogliere della coscienza popolare; l'altra è rapidissima e torbida, si abbatte iraconda sugli ostacoli e li travolge, ma arriva sulle prode stanca e carica delle sue vittime, che nessuna forza può sommergere e macerare.

Platone è l'inevitabile incontro di queste due correnti: è il vortice. Le due acque vi sono miste, ma non solute: e Platone ci appare ora torbido ed eroico in quel suo sforzo religioso di profeta, ora limpido e gelido nella divina lucentezza del suo rigor loico.

Su questo fondo autobiografico è costruito il valore tragico dei suoi dialoghi: su questa immediata dialettica del dramma il significato della sua conquista lirica. Intendere Platone come un personaggio (un solo personaggio dei suoi drammi) è volerlo mortificare in uno schema sistematico contro cui istante per istante insorge l'altro elemento che è vivo e che reclama i diritti delle sue conquiste.

Digitized by Google

Ed è forse questa la ragione, che ci spiega la simpatia di tutti i personaggi platonici. Sono tutti vivi ed attivi, perchè hanno tutti qualcosa da conquistare; e la coscienza platonica che li crea e li diversifica da sè è lì, vigile, a sorreggerli e a farli vivi se la gelida ala di un tecnicismo filosofico li batte per irrigidirli in un *argomento,* da viva umanità che erano.

Una storia di Platone condotta in questa sede di concretezza, non farebbe certo arricchire la nostra conoscenza di quel Platone tecnico che esordisce come discepolo di Socrate e dal Socratismo riesce al sistema del realismo dialettico, ma sarebbe tuttavia l'unico mezzo legittimo per intendere, in sede reale, le eventuali presunte contraddizioni di quel Platone teorico che ci appare pertanto così saltuario e pindarico al punto di lasciarci perplessi dinanzi a tutte le mille sollecitudini del catalogo filosofico.

Il Platone dei *Dialoghi* è un Platone che deve necessarimeante essere inteso attraverso le sue contraddizioni, in quanto queste contraddizioni sono i punti vivi di una sua dialettica immanente, sono gli sbocchi lirici ed epici della sua umanità comprensiva e totale.

Le contraddizioni platoniche sono il momento concreto dello spirito greco travagliato dalla sua ricchezza e crudezza d'indirizzi, e la intelligenza di questa storia è subordinata ad una più attenta ed amorosa valutazione dei personaggi platonici che non siano Socrate o l'esplicito *alter ego platonico.* E c'è, poi, un motivo più urgente dal quale scaturisce il significato intimo dei personaggi platonici, specie di quelli del dramma socratico, un motivo che va oltre alla

Digitized by Google

contesa antisofistica, che la assorbe anzi in una sua reale totalità di significato: il motivo religioso.

Il valore apologetico dell'opera senofontea e di quella prima opera platonica è tutto impegnato in una definitiva intelligenza della religiosità socratica, come di un momento supremo di travaglio e di crisi di tutta la coscienza greca.

E l'opposizione, dunque, che arma Platone contro Senofonte è peculiarmente illuminata dal suo stesso valore di contesa religiosa, in quanto Senofonte rappresenti quel tipico momento fideistico dello spirito greco mentre questo primo Platone ci appare come il sollecitatore più interessato e volontario del razionalismo socratico.

I limiti di questa contesa però sono difficilmente designabili, anche per il fatto che la coscienza greca non si è ancora nettamente orientata verso quella forma di solidificazione dommatica di cui tutte le altre religioni sono già ricche.

Questo fors'anche perchè la speculazione sistematica dei greci se piglia le mosse di una intuizione religiosa della φύσις (Talete, Empedocle, Parmenide) lo fa quasi per franger quel conato totalitario che è al fondo dell'intuizione religiosa, in un sistema di autonomie già fin dal loro impostarsi gelose e prepotenti.

Ed è il caso della critica xenofanea, che distrugge i diritti della fantasia per arrivare al gelido *Uno* degli Eleati, che corrode le basi stesse della fede attraverso il criterio della credibilità, per costruire una nuova fede, è il caso di Platone che nega l'arte, per farla nel mirabile empito della conquista del puro in-

Digitized by Google

telligibile. Certo la conquista di queste autonomie non può avvenire se non attraverso una ostentazione scettica di cui tutta la filosofia greca ama fregiarsi. Lo scetticismo della filosofia greca tradisce le sue velleità riformistiche.

La sofistica è il protestantesimo dell'antichità; come posizione radicale dell'eleatismo è una riforma religiosa.

Naturalmente da ciò consegue la inchiesta sul significato di riforma religiosa, che è il momento più vivo del simbolo socratico. Ma qui la tradizione cozza con la storia; la storia non può intendere Socrate se non come il momento più chiaro e più razionalmente esplicito della sofistica. La tradizione invece ci offre un Socrate conservatore (Senofonte) ed un Socrate in apparenza reticente (quello dell'*Apologia* Platonica). E l'uno e l'altro sono di ostacolo alla costruzione di un Socrate storico.

Ad evitare il pericolo di un ostacolo di questo genere è sempre necessario affrontare Platone nel momento vivo del dramma per intenderlo in quello che il dramma dice e non il suo personaggio.

Uno dei dialoghi dove più agevolmente è applicabile il metodo della nostra inchiesta è l'*Eutifrone*.

Dialogo asciutto, breve, rapidissimo: possiede già tutti gli sbocchi del dramma platonico nella propria scabra e nuda linearità. E' più essenziale di tanti altri ed è per questo più ricco. La discussione filologica sulla precedenza o meno di questo dialogo nei riguardi dell'*Apologia* sarebbe oziosa ove non stesse al fondo di questa precedenza, ricercata nel suo significato cronologico, una necessaria processione ideale

Digitized by Google

sulla cui traccia sia più agevolmente rintracciabile il movimento della dialettica platonica.

Forse non a torto sarebbe lecita la distribuzione transilliana, che pone l'*Eutifrone* primo dialogo della prima tetralogia platonica.

§ 2. — Nel dialogo c'è un'affermazione perentoria gravissima: Socrate non crede ai processi mitologici a cui si appella Eutifrone. « Io non riesco a mandar giù queste storie... ecco qui il punto dove diranno ch'io sia colpevole... Queste cose dobbiamo dire che siano propriamente vere, o Eutifrone? » (VI, b, c, *passim.*).

Il dramma platonico si localizza in questo conflitto di attitudini: Eutifrone *deve* credere, Socrate *non può* credere. La realtà espressiva di questi personaggi è autorizzata da questa iniziale dialettica tragica tanto più notevole quanto meno impegnata in una vera e propria dialettica razionale.

Platone è ancora ben lontano dalla dialettica degli opposti: vedremo anzi come allo stato attuale egli non intenda se non la più ingenua dialettica dell'identità.

Ma la sua conquista, che resta ferma al valore della liricità, tradisce una esigenza di natura superiore, una esigenza, cioè, che non rinnegando il valore lirico dell'espressione non lo isoli nella sua astratta significazione letteraria.

Platone deve conquistare la sua filosofia in una conquista specifica del tragico: si direbbe che è la sua poesia, che acquista un valore universale in questo suo totale orientamento all'intelligibile che non può rinnegare il sensibile, all'*idea* che non può rinnegare

Digitized by Google

la *doxa*. Perchè il filosofo è integrato dal tragedo sovratutto nella più alta sede filosofica, dove il mondo negato da un raziocinio equivoco, è vivo come una realtà dalla quale scaturisce il suo opposto.

La filosofia di Platone è una filosofia reale, perchè è arte: l'illuminismo sofistico non può non partorire il romanticismo platonico. E questo è un fondamento di storia universale.

La storia universale che si fa attraverso la conquista platonica è impegnata in una premessa religiosa dalla quale non è possibile evadere senza cadere nel vuoto formalismo tecnico: Platone realizza l'arte, perchè l'arte è il momento espressivo dell'attività religiosa.

E la storia di Platone è la storia della religiosità greca fervida nel suo dissidio incomponibile, la storia dove più accesamente si distinguono i motivi della riforma sofistica e della controriforma socratica.

Quando si parla del valore apologetico dell'*Eutifrone* non si può riferirci che alla intenzionale chiarificazione religiosa che in esso è implicita.

Si è abusato fin oggi di un dualismo tra il Platone socratico e quello... platonico: quando noi ci poniamo innanzi la ricerca del valore religioso della inchiesta platonica abbiamo affrontato in concreto il problema della storicità platonica, abbiamo superato, cioè, questo dualismo sterile in un ordine di visione superiore, perchè sorretto da una effettiva volontà di vivere fuori dagli schemi tecnici e polemici di cui abbonda, come di un ornato eccessivo, l'opera platonica.

Platone, il sistematico, è effettivamente fuori dal nucleo vivo del suo *philosophari* ed è in questo senso più socratico di Socrate, è, cioè più ricco di quel-

Digitized by Google

l'imprevisto speculativo che il pudore metodico di Socrate confonde istante per istante col significato tecnico della maieutica. La originalità della ricerca platonica va dunqe cercata nella larga significazione lirica ed epica dell'opera sua, in quel valore assolutamente autobiografico e tragico del dialogo, in quella fusione antiletteraria e già artistica della sua fantasia.

E' l'estetica in atto di Platone che riforma e corregge momento per momento la prassi estetistica, che impacciava la conquista rettorica dei sofisti. E dall'*Eutifrone*, infatti, la conclusione da cavare non è se non questa, che sia già tempo di superare l'estetismo e quindi l'atomismo e il formalismo religioso greco per una effettiva conquista dell'*Unità*.

I tentativi di conquista dell'*Unità* eleatica erano resi flacchi ed opachi dalla loro stessa limitazione razionale. Il popolo greco non poteva credere all'unità, perchè non poteva sentirla.

Bisognava che l'*èinai* di Parmenide diventasse assolutamente umano nella conquista del Bene platonico: solo attraverso questa massima estensione dell'analogia poteva nascere il momento religioso della intuizione genericamente etica di Platone.

Qual'è infatti il punto cieco della definizione di Eutifrone se non la impossibilità che il molteplice importi il bene?

E' su questo terreno, e nel cuore di questa tradizione teoreticamente riformistica, che Platone deve affrontare il politeismo greco.

Ma da questo alla affermazione che Eutifrone non riesca alla nozione del santo e quindi del giusto e che

Digitized by Google

sia quindi costruttivamente, vale a dire moralmente e religiosamente sterile, ci corre.

Eutifrone rappresenta una millenaria prassi religiosa, che, se non è riuscita negli schemi d'una vera e propria teologia razionale, non può dirsi che difetti d'una nozione chiara del divino.

La filosofia religiosa in Grecia, è ancora intrecciata alla speculazione naturale e razionale: si direbbe che la vita greca ha un significato solamente al lume delle sue credenze. Eutifrone quindi non può intendere l'eresia socratica se non in un senso strumentale: Socrate introduce nuovi dei, Socrate si serve di nuove forze demoniche. Egli non sospetta peranco la grandiosa demolizione che c'è nel sorriso socratico. E non intende il valore religioso della ostilità socratica, perchè non l'ha colto nel suo stesso piano d'azione.

§ 3. — Il dialogo si apre con una acida descrizione di Meleto: si direbbe che a Platone importi di eliminare la figura dell'accusatore.

Non è ciò che interessa, nè l'accusa in sè considerata. Basta ripensare a quella che dovrebbe essere una vera e propria difesa (*Apologia*) per accorgersi ch'è ingenuo volere insistere sul valore praticamente apologetico di questo gruppo di dialoghi.

I motivi reali dell'apologia sono visibili ad occhio nudo, se mai, in Senofonte.

La stessa ombra ironica che si proietta sulla figura di Meleto è come assorbita da una necessità più urgente del dialogo: Meleto scompare in Eutifrone. Solo a questo patto Eutifrone diventa vivo nel dramma platonico.

Digitized by Google

Ma vivo in senso altamente drammatico e non poveramente polemico. Superare Meleto vuol dire avere eliminato l'ostacolo fisico della tragedia. Meleto è un pretesto giudiziario a cui Platone non può dar veste di universalità come creatura della sua arte.

Ripensate, poniamo il caso, alla presenza di Anito nel *Menone*: come è tagliato fuori dal dialogo, come necessariamente si oscura dinanzi alla foga amorosa del giovane Tessalo!

Meleto qui scompare più rapidamente: la sua contingenza non può morire che per mano di un boia più umile, che è la satira platonica in confronto della sua ironia.

Se Platone avesse voluto rendere a Socrate ed alla sua memoria un servizio apologetico gli avrebbe, dal suo punto di vista, nociuto, non tanto perchè avrebbe necessariamente irretito la posizione eterodossa di Socrate, ma perchè avrebbe mortificato la sua figura nell'angustia di un problema umilmente pratico e utilitario.

Ed ecco perchè è anche necessario che la figura di Meleto ci si profili nel suo significato fisico, perchè non paia che Platone abbia voluto volontariamente irreggimentarla in una trama ideale.

Eutifrone infatti nel suo mirabile tocco di scorcio abbozza solo la figura fisica di Meleto, non solo a deformarne la personalità morale in una caricatura tanto più labile quanto più intenzionalmente fisica (I, c.), ma a negarle un diritto di vita assoluta come una umile *doxa* tagliata fuori della rigenerazione metessica.

Gli ultimi cenni a Meleto non riguardano la sua personalità, si riferiscono a un tipo di accuse generi-

Digitized by Google

che di cui lo stesso Eutifrone è informato quasi a voler significare che sia tutta la coscienza dei suoi tempi ad essersi accorta della eterodossia socratica.

Platone non può rinunciare al valore universale di questa informazione, perchè nel suo dramma si assommi la dialettica dei valori più ampi e più duraturi che sia possibile.

Qui l'accusa di Meleto è un pretesto perchè siano individuati i centri massimi della rivolta contro Socrate e perchè la sua vittoria sia centuplicata nel valore eterno della sua posizione.

Ed è proprio Eutifrone, che rappresenta la parte più ingenua, e, per questo, più accesa e fanatica e quindi filosoficamente meno pericolosa, a scoprire i nessi di dipendenza tra la accusa di ἀσέβεια e quella di corruzione.

« E dimmi Socrate, che cosa dice (Anito) del modo come tu corrompi i giovani? « (II, b). Di questo si meraviglia; non del fatto che Socrate *fabbrichi* nuovi dei. Se ne meraviglia non essendo ancora arrivato ad intendere come la posizione religiosa della coscienza socratica abbia funzione e sbocco nel problema morale.

E' proprio qui dove Platone getta la sua luce di distinzione e di sintesi: che *l'onesto* ed il *pio* pure distinti coincidono nella realtà della coscienza che è realtà d'azione, perchè è realtà di pensiero (scienza = virtù). Eutifrone è indotto a considerare ancora il fatto religioso come un puro schema estrinseco, come un sistema culturale determinato, e la virtù come adeguazione formale a questo schema. Attaccare questo ingenuo formalismo religioso non è soltanto aver colto

Digitized by Google

il principio di deficienza del formalismo religioso, ma anche, e sovratutto, quello del principio morale.

Eutifrone vede, quindi, Socrate da un punto di vista puramente formale: tu ed io in quanto strumento della divinità (*demone* e *furore profetico* sono identificati nella ingenua dialettica di Eutifrone) in quanto possessori del divino (cioè della *sua nozione* che diventa automaticamente legge) dobbiamo apparire *pazzi*. Qui non c'è però un Eutifrone ingenuo: c'è qui annidato il principio sordo di quel misticismo greco, che doveva ineluttabilmente sfociare, quasi a refrigerio delle anime, in quel tipo di religione estetica che è quella dei Greci.

Eutifrone è un mistico: egli nel *demone* socratico non vede se non quel principio divino che già vi aveva visto Senofonte. Egli non intende il valore rivoluzionario della interpretazione del *demone* fatta da Platone. Lo intende ancora come un mito e non come il principio effettivo dell'autonomia della coscienza.

Se apologia era tentabile, la piattaforma di questa apologia non poteva essere che mistica: or la tragicità di questo dialogo scaturisce dallo scontro della posizione mistica di Eutifrone con quella intellettualistica di Socrate.

È il povero Eutifrone, che difendendo sè, tenta la difesa di Socrate; è attraverso alle sue parole che si linea il sordo principio dell'apologetica comune. Ma è evidente che Platone non può ricorrere a questo principio se non come ad un estremo polemico da debellare. E l'apologia di Eutifrone diventa viva a patto che abbia funzione nel significato lirico del dramma.

Eutifrone non è preoccupato del rapporto tra il

Digitized by Google

pio e l'*onesto,* perchè non li ha visti distinti seppure li ha intuiti dipendenti nel significato pratico dell'accusa; Socrate no: ed è su questo punto che s'ingaggia la tremenda battaglia.

Quel che importa agli Atenesi non è che io e tu, o Eutifrone, possediamo la virtù e quindi il sapere, ma che noi si voglia far sapienti gli altri; e mentre tu, a dire il vero, o Eutifrone, non fai dono di te e non insegni e non comunichi, io faccio al contrario.

Agli Atenesi non importa, quindi, questo sbocco mistico ed individualistico del sapere (sapere per essere individualmente virtuosi) chè non ci sarebbe nulla a ridire sulla nostra contemplazione. Il principio che li preoccupa è un altro: *il sapere come azione.*

Questa proposizione socratica è chiarissima: il principio sovvertitore non sta nella credenza come credenza, ma nella credenza come principio della moralità.

I due capoversi dell'accusa di Meleto s'illuminano ora a vicenda.

In questa sede si supera il Socrate mistico di Senofonte e quello intellettualistico di Platone, quel Socrate condannato a sua volta a diventare il mero antecedente dialettico del misticismo platonico, come un opposto dal quale debba scaturire l'opposto.

§ 4. — Eutifrone non è il primo venuto.

Socrate ha cercato di coglierlo in fallo allorquando gli ha posto ironicamente il dubbio che egli non possa legittimamente accusare suo padre, trattandosi di un consanguineo, « poichè per un estraneo tu non accu-

Digitized by Google

seresti (tuo padre) » (IV, b). Si profila nella ironia socratica l'aggressione a quel *diritto di natura* fondato su una realtà carnale della convivenza, quella corrosiva posizione assolutistica, che fa negare di fatto la famiglia come nucleo etico. C'è in fondo a questo movimento spirituale la prassi socratica, che nega la famiglia e il barlume dello stato platonico lineato poi nella *Repubblica*.

Il socratismo di Platone è forse visibile in questa ultima fase della speculazione con maggiore evidenza e conseguenza che non nell'atteggiamento ostentamente apologetico dei dialoghi cosiddetti socratici.

Ma la negazione socratica qui sa ancora di empirico ed è proprio Eutifrone che gli dimostra di essere più avanti di lui nella ricerca di una nozione oggettiva di diritto.

Eutifrone ha superato ogni posizione empiricamente sofistica che Socrate possa presupporre.

Il problema di Eutifrone è un problema universale: « Se chi uccise aveva il diritto di uccidere o meno » (IV, b), perchè possa stabilirsi « che cosa è il santo e che cosa il non santo » (IV. c).

Qui è Eutifrone ad impostare il problema e la sua logica ci appare tanto più rigorosa, quanto è più materiata di eroico superamento della sua pura individualità umana di figlio.

L'ascetismo più che il fanatismo Eutifrone ha più ragione di Socrate e l'ironia platonica si affloscia, direi quasi gela, dinnanzi al calore di questo impeto ascetico.

Ma Socrate non intende Eutifrone: parlano due lingue diverse.

Digitized by Google

Eutifrone ha la certezza del divino, non tanto perchè si adequi ad esso razionalmente, quanto perchè lo possiede. L'indovino è qualcosa di più e di meglio del teologo e del sacerdote, perchè la religione greca non può risolvere il suo immanentismo estetico se non in questa forma di misticismo esplicito che culmina nella possessione demonica e nella divinazione. A chi possiede il divino Socrate fa una domanda senza significato: « E tu, o Eutifrone, credi sul serio di conoscere *esattamente* come siano ordinate le leggi divine (e quindi) quel che sia santo? » (IV, e).

Eutifrone non dubita: come potrebbe egli non conoscere profondamente queste cose?

Ma è ovvio che il *profondo conoscere* di Eutifrone non è quello di Socrate. La confusione babelica di questo dialogo sta nel verbo εἰδέναι.

Nè questo *conoscere* platonico è peranco permeato dalla significazione profonda che assumerà in seguito (*Menone*).

§ 5. — Il fondo ascetico della coscienza greca ci si rivela subito in questa battuta: « Meleto, dice Socrate, non si è accorto di te e della tua scienza divina, è di me che si è subito avveduto e mi ha conosciuto a fondo subito, tanto che mi accusa di empietà » (V, c).

C'è nello spirito della reazione socratica questo aspetto immediato di razionalità rivoluzionaria per cui la reazione di Meleto appare legittima e necessaria.

Il Meleto del dramma platonico ha valore *corale*: è il pensiero di Atene, è l'opinione pubblica che piglia il suo posto in questo simbolo negativo. Non è

Digitized by Google

l'accusatore, è l'accusa. E le riserve platoniche ne ingigantiscono il significato.

Socrate, che pone il problema del pio e dell'empio, è ancora fermo all'ingenua dialettica dell'identità. « Non è il *santo* in quanto tale identico a se stesso... ed a sua volta il *non santo,* l'opposto, cioè, identico in quanto tale a se stesso? » (V, c-d).

Eutifrone non può intendere la posizione logica del problema in questo suo aspetto così rigidamente formalistico. C'è qui una premessa dialettica di cui egli non può cogliere nè la portata nè lo sviluppo. E questa posizione dialettica è dovuta ad una loica chiarezza tutta retorica e sofistica, del cui pernicioso effetto non può rendersi conto Eutifrone.

Come risponde egli infatti?

« Dico che santo è ciò che compio io ». Perchè io agisco conforme alla legge degli dei, che sono sola ed unica misura della retta azione (VI, e).

Questa proposizione luminosa non è solo una giustificazione dell'azione contingente di Eutifrone, ma illumina la prassi morale secondo un rigoroso principio di non contraddizione. *E' santo ciò che è voluto dagli dei.* La coscienza greca ha conquistato misticamente la nozione del bene nello sbocco immediato di questo valore religioso della vita.

Ed il divino si rivela a noi nella coscienza della sua santità.

E' dal superamento di questo sistema totalitario che nasce la sopravvalutazione dell'umano, a detrimento del divino. Socrate, affermando in ultima analisi che il *santo è santo e perciò piace agli dei,* ha capovolto la conquista dello sviluppo greco nel chiaro, ma fred-

idealismo.

Digitized by Google

do ordine di distinzione dell'umano e del divino, negando il divino nella esplicita intenzione di subordinarlo alla razionalità umana. Il santo è ciò che la ragione conquista come legge di coerenza umana: gli dei non possono che subordinarsi così ad una razionalità assoluta.

Il bene razionale, la grande conquista socratica, non fa che negare la priorità del divino. Anzi la realtà del divino; chè il divino, nell'aspra critica socratica, appare involto nell'insanabile contraddizione dell'essere e del non essere allo stesso tempo.

Ciò che fanno gli dei è santo e non lo è. La irrazionabilità di questa posizione urta contro il principio della dialettica socratica dell'identità. Ed il divino si nega in questa denunzia perentoria.

Da questo momento in poi Socrate ed Eutifrone non avranno più la possibilità di un piano comune di intesa. Sono i due mondi che si guardano e drammatizzano il loro rapporto di opposizione e di irriducibilità.

Perchè il dramma si chiuda, questo mirabile dramma, che non seppe comporre neppure in tecnico *deus ex machina* la fantasia di Platone è necessario che Socrate superi la dialettica della identità.

E' necessario arrivare al *Fedone*.

Socrate non crede: la posizione della fede di Eutifrone si scontra nello scetticismo socratico: « chè quando mi si raccontano tali storie sugli dei io non posso mandarle giù » (VI, b).

E dire che lo spirito greco aveva costruito la propria realtà spirituale proprio su *queste storie*.

E da questa posizione fideistica era nata la sua arte e la sua mitologia.

Digitized by Google

Anche qui non c'è punto d'incontro: Eutifrone *crede* e Socrate *non crede*.

Con quale calore di convinzione l'ignaro Eutifrone non incalzerà Socrate?

« Non solo queste storie conosco, ma ancora altre più meravigliose che la gente non conosce! Che a sentirle resteresti di sasso » (VI, c).

La maniera con la quale Socrate risponde a questo mirabile atto di fede che si colora di quell'ineffabile colore lirico dell'entusiasmo è grossolana.

Il dramma dell'*Eutifrone* è tutto nella tragica incomunicabilità di questi spiriti, che rappresentano due epoche e due opposti sistemi, senza che Platone sia riuscito a fonderli in una superiore dialettica (come avviene, per es. nel *Protagora*).

Il *Bene* di Eutifrone è il bene già conquistato, è il divino posseduto nell'atto di fede, quello che ci indirizza e che si fa misura della vita, quello che cresce con la nostra esperienza sempre vivo dentro di noi e sempre torbido nella propria ricchezza di azione.

Il *Bene* di Socrate è ancora da conquistare, sta nel nostro fondo, è anzi il nostro essere che si sforza di attingere la universalità, è il bruco sofista, che vuole acquistare le ali ed il volo per diventare la farfalla platonica.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VI

IDEALISMO E RAZIONALISMO.

§. 1. Logica religiosa e prassi religiosa. — § 2. Oggettività religiosa e soggettività filosofica. — § 3. Conciliazione aristotelica.

§ 1. — Platone e Kant, come abbiamo visto, riducono il fatto religioso all'atto logico del pensare, dal quale poi deducono le particolari determinazioni della religiosità.

Storicamente si profila l'esigenza di riporre il problema di Dio sotto un altro lume: di uscire cioè dal circolo chiuso della logica per rientrare nella varietà feconda della prassi religiosa.

Le soluzioni che si sono presentate dopo il naufragio idealistico di Dio sogliono oscillare tra due tipi assai diversi ed in qualche modo opposti: il razionalismo ed il misticismo (1).

Aristotile dopo Platone, e, dopo Kant, Fichte.

C'è un notevolissimo saggio del Carlini (2) dove si pone il problema religioso di Aristotele come svi-

(1) Da non pigliare alla lettera! Riducendo il misticismo ad un significato essenzialmente morale che si accampa contro l'aspetto *puramente* teoretico del razionalismo. Da vedere il sensatissimo saggio introduttivo di M. Losacco, *Razionalismo e misticismo*, Milano 1911.

(2) A. Carlini, *Il problema religioso nel pensiero di Aristotele* (in *Scritti filosofici* in onore di B. Varisco, pagg. 61 e ss.), Firenze, 1926.

Digitized by Google

luppo della posizione platonica. Il Carlini muove da Aristotile ancora platonico, dall'Aristotile dell'*Eudemo* e del *Protreptico* ed arriva a quello del XII della *Metafisica*. Questa strada è servita per liberare Aristotile dal mito in cui si risolve la religiosità platonica e per fargli conquistare il concetto di Dio come autoconoscenza. In sostanza il processo aristotelico non ubbidisce che a questa esigenza: unificare nell'atto filosofico l'atto religioso. Il concetto di Dio vale quanto il concetto dell'essere.

Il Carlini stesso riconosce che in Aristotile filosofia e teologia non sono separate e il *divino* come atto puro diventa così il fondamento di una vera e propria filosofia prima. Il carattere deduttivo della teologia aristotelica rende più rigorosa la saldatura dell'essere e del divenire, saldatura su cui è possibile costruire un sistema del mondo che sia allo stesso tempo sensibile ed intelligibile.

Quello che in Platone era drammaticamente dualizzato in guisa tale che il mito sboccasse nel processo creativo dell'arte e di contro l'arte si ergesse lo splendore adamantino della intelligibilità dell'essere, è rifuso nel nuovo ordine di causazione e di divenire aristotelico. In Platone l'atto religioso appare superfluo: o verità o finzione, o sapienza o arte: in Aristotile invece questi gradini di una teleologia inferiore sono indirizzati verso un ordine più chiaro e più redditizio: l'ordine del *sinolo*.

Il grande travaglio religioso dello spirito greco si esaurisce in un acquetamento fittizio ed illusorio: o l'Io-Dio di Socrate o il mondo-dio di Aristotile; è tra Socrate ed Aristotile la mirabile potenza mito-

Digitized by Google

logica di Platone che fa partecipe la coscienza umana dei due ordini comprimendoli in una pressione eroica che non sa rinnegare l'*anàmnesis* da un lato e la *mètexis* dall'altro.

§ 2. — Ma la coscienza greca, in quanto coscienza idealistica (1), non riesce a ridare personalità ed oggettività a quel *divino* che i greci amavano venerare sciolto e naturalizzato nel cosmo.

Lo sforzo della teologia greca è solo apparentemente rivolto all'unità del divino: esso mira in fondo all'unità dell'essere tutto, ma alla sua unità come essere mentale, cioè all'unità logica del mondo.

Talete non apre una nuova via alla speculazione greca; ne chiude invece una lunghissima ed oscura.

Che cosa è quest'*acqua,* questo *elemento sacro* a dire di Aristotile (2), se non il risultato di un passaggio da un ordine religioso ad un ordine puramente filosofico? Talete è, in questo senso e solo in questo senso, il primo filosofo della Grecia, in quanto sia il primo a cercare un giustificazione razionale dell'ordine divino immanente nel mondo.

Egli cerca una ragione del mondo, cerca di evadere dall'ordine della visibilità e della credibilità per conquistare un principio di intelligenza.

E' solo intendendo in questi limiti la speculazione dei fisiologi che si giustifica il processo storico della filosofia greca, che arriva a Socrate. Talete chiude e

---

(1) Mi riferisco al famoso saggio del LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco,* Firenze, 1922.

(2) ARISTOTILE, *Metafisica libro I* (ed. Christ, Lipsia - Teubner, 1906) I (A.) 3. 983, 5, 21.

Digitized by Google

conchiude la speculazione religiosa di un periodo eroico e fideistico della Grecia. Egli cerca l'essenza e la ritrova laddove non c'era che un mondo mitologico, vale a dire un mondo di credenza. L'idealismo così non diventa una reazione o una negazione della filosofia fisica, ma ne diventa, più che una conclusione, un corollario. Bisogna spogliare dai suoi attributi mitici il poema d'Empedocle, bisogna intendere come la Mente di Anassagora non sia semplicemente il principio di una spiegazione dinamica del mondo fisico, ma il principio vero e proprio della sua intelligibilità per intendere Parmenide. E chi intende Parmenide nel significato logico del suo sistema si accorgerà come la sofistica non sia che una vera e propria fase critica dell'idealismo greco, cioè lo sviluppo di un metodo del trascendentale.

Il sofista non si preoccupa del mondo non perchè il mondo non esista, ma perchè egli deve preoccuparsi del *mezzo* con cui può arrivare al mondo. Il problema del pensiero che pensa e che ricerca cioè le sue leggi è un problema puramente logico che va snodandosi dalla rettorica e dall'eristica.

Chi inizia la fase sofistica o critica della filosofia greca è proprio Talete, poichè Talete è stato il primo a ricercare il pensiero nel mondo, il *principio,* l'*universale.*

Nessuna meraviglia che fino ai sofisti questo principio sia ritrovato nella sua sede originaria, cioè nell'uomo, nel pensiero individuale.

Socrate conchiude la speculazione sofistica. In un primo suo aspetto è critico. Ma quando scopre il *concetto* ha ricostruito con un materiale logico quel

Digitized by Google

mondo su cui Talete aveva vibrato il primo colpo di piccone. E Platone ha assunto questo mondo nei freddi spazi dell'iperurania.

§ 3. — Bisognava che Aristotile lo ricollocasse nella terra: ma Aristotile non è invano l'ultimo di questi maestri: egli sa che sapere è conoscere le cause, egli sa che ogni cosa ha la sua causa e quindi la sua ragione, egli sa, infine, che ogni cosa *è* se *è ragione*.

La molteplicità disparata del mondo è ora ordinata col nuovo sistema della semplicità. *Tutto scorre,* diceva Eraclito, tutto quindi è oscuro, perchè tutto è mai uguale a se stesso.

Il carattere tragico della filosofia eraclitea è proprio nella mancanza di ogni possibilità di legge e, quindi, di semplicità. *Tutto scorre* non è una legge, è la mancanza della legge e della ragione.

Aristotile ha trovato una *ragione* anche per questo scorrere; e di questa ragione ha fatto luce di tutto il suo sistema. Quando si parla del dualismo aristotelico si dimentica che Aristotile ha veramente unificato e semplificato, anche attraverso le sue distinzioni, l'essere che gravitava verso gli opposti ed ha dato alla *ragione* una prevalenza di cui non si servirà invano tutto il razionalismo moderno cioè la gloriosa pattuglia filosofica che prepara Kant: Cartesio, Leibniz, Hume.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VII

IDEALISMO E MISTICISMO.

§ 1. Il divino immanente. — § 2. Razionalismo dei mistici e misticismo dei razionalisti.

§ 1. — Ma il saggio del Carlini offre il destro per un altro rilievo sul carattere religioso della filosofia aristotelica: Aristotile, pensa il Carlini, pure rinnegando via via l'impeto e l'emozione mistica della sua filosofia giovanile mantiene nel suo fondo, più serena e più consapevole, la fiamma di una convinzione religiosa.

Egli non ha perduto questa *fede*: anzi l'ha irrobustita perchè l'ha purificata da tutte le sovrastrutture mitologiche, avvicinandola a quel carattere di interiorità e di spiritualità che le darà poi definitivamente e concretamente il cristianesimo, cioè la religione dello spirito. La tesi del Carlini è indubbiamente suggestiva ed ubbidisce ad una esigenza storica di prim'ordine: quella di stabilire un processo di sviluppo e di continuità tra la vecchia e la nuova filosofia.

Si ritorna infatti, attraverso Aristotile, ad una posizione soggettivistica ed attivistica del Dio ignoto di S. Paolo, che muove con inconsapevole analogia dal concetto del *demone* socratico per determinare quei germi famosissimi di immanentismo divino che fruttificheranno mirabilmente nel concetto della *docenza*

Digitized by Google

immediata di Cristo in S. Agostino, arriveranno alla Riforma e ne saranno intorbidati per purificarsi di nuovo in Malebranche e nel P. Gratry (1).

Indubbiamente sarebbe assai utile seguire attraverso Aristotile il sorgere di quella corrente mistica che si suol fare risalire a Platone o posticipare a Plotino.

E ciò apparrebbe più brillante e meraviglioso di quel che non sia, perchè mi pare che fin oggi si sia posta assai poco mente alla caratteristica particolare della posizione razionalistica del pensiero per veder scaturire da essa come filiazione legittima la posizione mistica.

§ 2. — Si crede tuttavia ad una opposizione assai cruda e precisa tra razionalismo e misticismo e non si è visto quindi come la posizione razionalistica, che è la posizione in cui viene ad equarsi il pensiero con la cosa e quindi con la verità, non sia in fondo il frutto di un dualismo dommatico, ma la risoluzione della verità (oggetto del pensiero) nel pensiero stesso. Il pensiero è chiarezza perchè ha chiarificato il mondo non perchè esso sia chiaro in rapporto a sè stesso; e la chiarezza del pensiero, investendo il mondo degli oggetti, li ha fatti della sua stessa natura.

Tutti i paralogismi del razionalismo nascono in fon-

---

(1) Da vedere, oltre al *De Magistro* di S. Agostino ed alla *Recherche de la Verité* di Malebranche, l'indimenticabile libro del P. GRATRY, *Le sorgenti* dove il principio della *scienza interna* vien fatto scaturire dalla più autentica e primitiva tradizione evangelica, cioè da Matteo.

Digitized by Google

do da questa coincidenza effettiva di pensiero e di verità (1). E la verità quindi, che vorrebbe essere equazione di due termini distinti, diventa una equazione senza termini, cioè una equazione senza limiti (a=a).

Nella posizione razionalistica il *certo assoluto* non è la cosa ma il pensiero. Non c'è dunque adequazione possibile tra il pensiero e la cosa, sibbene tra la cosa e il pensiero.

Non è il pensiero che coglie la organicità del mondo e che gli dà organicità, è il mondo che diventa mondo inserendosi e risolvendosi nel pensiero.

Infatti la posizione dualistica del razionalismo può essere appena appena mantenuta in sede analitica; cioè in sede gnoseologica e non già in sede logica. Le categorie di Aristotile, e la questione è già vecchia, o sono nove o sono una (2): o è la *sostanza* in cui sono impliciti i suoi modi, o i modi in cui è implicita la *sostanza*. La *sostanza* non è la prima di dieci

---

(1) Vedi: L. ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920. Ma il R., quando crede di aver scoperto che la nostra ragione sia fuorviata dal suo contenuto invariabilmente empirico ed idolatrico (Bacone - Kant), non si è accorto che la contingenza dentro la ragione non è illusoriamente trasformata in razionalità e necessità, non è diventata ragione autentica.

(2) Si rimanda per la quistione delle categorie aristoteliche a: F. FIORENTICO, *Elementi di filosofia* (ed. Gentile) Torino, Paravia, vol. I, pagg. 147 e ss.; ARISTOTILE, *Il principio logico* (a cura di Carlini), Bari, 1924; e se fosse necessario andare in fondo: A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 186, vol. I, pagg. 325 e ss. fino alla fine del volume.

Digitized by Google

categorie: o è la *categoria* o è il fondamento delle nuove categorie rimanenti.

Anche in Aristotile *essere* e *pensiero* coincidono: e fino a quando l'idealismo resta fermo alla sua posizione logicistica è ancora un razionalismo.

Ma se l'idealismo si stanca della sua lucentezza e semplicità razionalistica, se l'idealismo vuole riaffrontare quel mutevole mondo di sentimento dal quale è partito senza rinunciare alla sua conquista di unità, sfocierà invariabilmente in un misticismo.

Un razionalismo non rimane mai invariabilmente tale; è destinato a diventare un misticismo: il soggetto che sente la sua coincidenza *formale* con l'oggetto non può rimanere indefinitamente fermo a questa coincidenza formale: avrà bisogno di esaurire in essa quell'altro mondo mutevole ed irrazionale, che si agita fuori e che rivendica i suoi diritti.

Quando l'oggetto sarà pieno di questa ineffabile molteplicità, il soggetto si sarà fatto tutt'uno con questo mondo. E sarà questo l'aspetto religioso dell'Assoluto.

O Dio è un principio logico o Dio è il mondo: o Aristotile o Spinoza. Razionalismo e misticismo, in sede religiosa, coincidono in ciò che è la indistinzione *reale* di Dio dal Mondo.

C'è voluto tutto lo sforzo da titano del divino Tommaso per purificare Aristotile da quello che si dice il suo naturalismo, cioè la coincidenza del pensiero e dell'essere per sè (1). Ma guardate bene alla pro-

(1) Ho l'impressione che i nostri neo-scolastici vogliano insistere troppo sul concetto di *essere* in S. Tommaso, insi-

Digitized by Google

fonda vitalità della filosofia scolastica nel medioevo e vi troverete sempre petto a petto con Aristotile (1). È Aristotile e non Platone il pomo della discordia. È il razionalismo aristotelico che crea il misticismo medievale più che non sia l'effimera ombra di un Platone conosciuto per sentito dire.

Platone compare troppo tardi nella storia del nostro pensiero, e quando vi compare è sequestrato dalle Accademie. Cioè dalla letteratura e dall'erudizione e dal dilettantismo.

Il riconoscimento filosofico comincia con Pomponazzi, cioè col ritorno a quell'Aristotile autentico che il tomismo aveva confiscato e utilizzato nella maniera che si sa. Ed il rinascimento attinge nel misticismo bruniano le sue vette: cioè nel consapevole ritorno ad Aristotile. Bruno innesta Aristotile in Platone,

---

stervi fino al punto di farlo coincidere col *pensiero*. Da un lato le costruzioni di *gnoseologia pura* sul tipo di quella dello Zamboni, dall'altro il processo di semplificazione della dialettica tomistica sul tipo di quella che ha tentato l'OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie I, vol. I, fasc. I).

(1) Bisognerebbe tornare a leggere il ricchissimo e perspicacissimo libro del TALAMO, *L'Aristotelismo della Scolastica*, Siena, 1881.

E sarebbe utile, in genere, un ritorno ai maestri della neo-scolastica, intendo dire a quegli scrittori nostri dell'ottocento che non si erano ancora invischiati nella mentalità attualistica (vedi il caso Chiocchetti) o idealistica in genere, o trascendentalista, per non prestare attenzione a certi scrittori recenti sul tipo di GONZAGA TRUC di cui recentemente è stato tradotto il noto libretto *Il ritorno alla scolasica* (Torino 1926), che vorrebbero vedere in S. Tommaso tutta la filosofia moderna e Kant in particolar modo.

Digitized by Google

sta bene. Ma guardate l'insistenza con cui il Nolano si appella a questa

> Causa, principio ed uno sempiterno.
> Onde l'esser la vita (e) il moto prende (1)

per accorgersi che essa è assai poco la mitologica anima del mondo di platonica memoria, ma quella forza di divenire onde Aristotile ha stretto in un sol principio il doppio verso dell'essere.

Ma se può riuscire problematica e difficoltosa la deduzione che noi facciamo in questa sede del misticismo dal razionalismo ci segua l'amato lettore nel processo di un idealismo più prossimo. Lo riporteremo a Kant.

Chi viene dopo Kant? Fichte.

---

(1) Dal secondo sonetto proemiale al *De Causa, principio et uno.*

Digitized by Google

CAPITOLO VIII

SCIENZA E FEDE.

1. Misticismo ed ateismo. — § 2. Sviluppo analogico della dialettica fichtiana. — § 3. Il sentimento mistico. — § 4. Dal sentimento all'azione.

§ 1. — Quando nell'estate del 1806 Fichte imprese a scrivere l'*Introduzione alla vita beata* era già passata sull'opera sua l'accusa di ateismo. E dell'accusa di misticismo onde veniva gravata quest'opera egli si difese con pari accanimento di quello con cui si era difeso dalla taccia di empietà.

Indubbiamente però, ateismo e misticismo coincidevano mirabilmente con il significato più profondo e più ovvio, allo stesso tempo, del suo sistema.

Sapere è porre come limite alla propria conoscenza un termine (non-io).

La realtà assoluta è quest'io creatore che come *atto originario* produce un termine a sè opposto.

Quest'atto originario non è anima, non è cioè sostanza od essenza che inerisca col corpo: è autocreatore in un primo tempo (*l'io pone se stesso*), è limitatore della sua stessa assolutezza (*l'io pone il non-io*), è atto dialettico, cioè atto sintetico degli opposti (*l'io pone un io limitato come opposizione ad un non-io limitato*) e crea così l'individualità singola. Una dottrina di questo genere di pura discendenza kantiana

Digitized by Google

era la risoluzione cosmologica di un ritrovato logico qual'era stato la sintesi *a priori*.

Il panlogismo fichtiano però recalcitrava contro un bisogno non solamente pratico ma teoretico di riporre il problema dell'oggetto (Dio=non-io) sibbene come problema del soggetto (Dio=io). Or il passaggio all'io rifacendo le tre tappe suddette importava la riduzione logica di Dio all'io-limitato, cioè alla coscienza individuale; e con un passaggio di questo genere non ci sarebbe stata poi più possibilità di liberarsi dall'accusa di misticismo.

§ 2. — Per ovviare ad una così grave difficoltà Fichte rifece in sede di analogia, cioè in sede mitologica ed intuitiva, il processo della sua famosa *Dottrina della Scienza*. Dio, essere assoluto, io-assoluto (ciò che è) pone se stesso (esiste). Ma questo non-io di Dio è veramente limite del suo essere in quanto è il mondo cioè l'uomo. Il processo di cui si è servito Fichte per riporre il concetto di Dio è ovviamente analogico almeno che non voglia essere tautologico.

Può significar questo: Dio crea il mondo *come l'uomo* crea il mondo.

I due termini Dio ed Uomo possono coincidere ed allora siamo di fronte ad una tautologia. Possono non coincidere ed allora siamo di fronte ad una analogia.

Da questa tremenda assurdità Fichte non potè uscire; nè la *Dottrina della Scienza* avrebbe potuto avere mezzi per trarlo d'impaccio.

L'equazione Io-Dio importava un termine d'ingombro assai rilevante qual'era l'io-limitato (l'io individuale). Chi pone l'io-limitato? Dio? Ed allora si ren-

Digitized by Google

de superfluo il primo termine *Io* nel senso della *Dottrina della scienza* (*l'io che pone se stesso*). Lo pone l'Io (che pone se stesso)? Ed allora si rende superfluo Dio. Questo, posto che Dio non coincida con Io (l'*Io* della *Dottrina della Scienza*).

§ 3. — Ma a noi non importa d'insistere su questo carattere particolarmente logicistico dell'idealismo postkantiano, quanto interessa di notare come l'identificazione dell'io-personale in Dio sia fomite non solo di un misticismo logico sul tipo di quel misticismo capovolto che è la dottrina della sostanza in Spinoza, quanto per veder risorgere in questo misticismo tutti quegli elementi sentimentali ed emozionali che furono con tanta cautela scartati da Kant.

A simiglianza di Spinoza che da Dio deduce l'Io, Fichte, deducendo dall'Io Dio, deve ritrovarsi in un piano etico.

Quando c'è medesimezza tra Soggetto ed Oggetto, intendo dire quando soggetto ed oggetto sono la stessa sostanza (1), il problema gnoseologico ha perduto tutta la sua drammaticità.

Chi conosce è ciò che è conosciuto: l'accidente si giustifica nella sua sostanza, e questa sua giustificazione non è mai di ordine gnoseologico sibbene di ordine etico.

Siamo nel regno del *fine*. Il problema non è più: che cosa è l'essere? sibbene: a che tende l'essere?

---

(1) Ci perdoni il lettore se osiamo rimandarlo un'altra volta alla nostra *Critica dell'identità*, pagg. 33 e ss.

Digitized by Google

Il problema non è più il *come*, ma il *perchè*.

Or tutta la durezza della logica fichtiana si scioglie proprio in questa nuova esigenza etica. E si badi bene: Fichte sfugge al pericolo kantiano di fare dell'etica una logica: egli vuol servirsi di quel materiale soffice ed indefinibile qual'è quello del sentimento.

Dal sentimento egli muove: dal sentimento dell'amore.

La vita è solo amore e la forma e la forza tutta della vita consiste nell'amore e nasce dall'amore.

L'amore divide l'essere morto in se stesso e lo mette di fronte a sè, ne fa, cioè, un *io* una *persona* che si contempla e che pensa se stessa.

Questo amore poi ricollega più intimamente quest'*io* diviso. Questa unità in una dualità è la vita.

La vita che si realizza è felicità, cioè compimento di questa esigenza, appagamento di questo bisogno.

Quest'atto d'amore è felicità. Questo processo ricorda Socrate in ciò che l'*atto d'amore* come atto di creazione importa la sua coscienza come felicità. Come si vede il termine logico si giustifica in un termine etico e questa medesimezza di aspetti ripone il problema di Dio come problema della felicità assoluta, cioè dell'amore universale. Dio è l'unità perfetta, la coscienza di Dio è la felicità perfetta.

La vita apparente è una aspirazione al mondo e cioè una tendenza al non-io come termine di risoluzione dell'essere: essa dunque non avrà mai quiete fino a quando non avrà attinto l'unità dell'essere, cioè la coincidenza dell'Io con Dio.

Quella che Fichte ha chiamato nozione di Dio diventa prassi simultanea dell'umano e del divino: Che

Digitized by Google

cosa è Dio? si domanda Fichte. « Insolubile con la sola nozione dell'essere (questa domanda) trova la sua risposta nel punto di vista religioso. Dio è ciò che fa l'uomo a lui votato e da lui ispirato » (1).

Conoscere Dio è farselo.

§ 4. — Il problema della scienza è il problema della fede: l'azione.

Quando si dice che l'idealismo moderno comincia con Vico e la sua formula *verum id factum,* si dice cosa di ordine definitivo.

La critica degli idealisti italiani, e del Gentile in particolar modo, insistendo su questo principio vichiano ha veramente scoperto il punto d'innesto dell'idealismo moderno, non solo come reazione al razionalismo cartesiano (polemica di Vico con Cartesio), ma come sviluppo massimamente consapevole di una posizione logicamente zoppicante nell'idealismo greco: la equazione socratica del sapere e del fare.

Quando Vico ha affermato che ogni *vero è un fatto* è riuscito non solo a render chiaro il carattere creatore dello spirito, ma a far convergere il criterio logico nel criterio etico.

Verum id factum non significa solamente che è vero ciò che noi facciamo, in quanto la verità come atto di conoscenza raggiunge la sua perfezione laddove il soggetto sia autore dell'oggetto, ma significa che la verità è azione e che ogni pensare che sia veramente pensare sia un fare.

---

(1) *Introduzione alla vita beata* (trad. it. Quilici - Lanciano, 1913) pag. 121.

Digitized by Google

Per arrivare alla chiarezza di questo enunciato, la filosofia tedesca è dovuta arrivare ad Hegel muovendo da Kant.

Ora è evidente che il problema religioso diventa così, non un particolare problema dell'idealismo, sibbene l'idealismo tutto.

Ogni sistema idealistico infatti si è posto come un sistema religioso.

Tocca a noi di vedere come il fatto religioso non sia fondabile sul principio vichiano di coincidenza del pensiero nell'azione.

Digitized by Google

CAPITOLO IX

PENSIERO ED AZIONE.

§ 1. Rigore del tentativo hegeliano. — § 2. Principio della libertà di pensiero. — § 3. La libertà del pensiero importa la sua necessità. — § 4. Nuovo tentativo del Boutroux.

§ 1. — Abbiamo posto mente alla contraddizione mistica in cui si abbuia lo sforzo fichtiano di uscire fuori dal formalismo di Kant.

Ma chi investì in pieno e con vigore dialettico inusitato questo formalismo fu Hegel. Si può dire che tutto l'idealismo tedesco post-kantiano cerchi di ricostruire e di rinsaldare i due ordini (pensiero e volontà) unificati da Kant solo apparentemente appunto perchè in un piano astratto.

L'idealismo tedesco è sitibondo del concreto: basta pensare alla irrequieta speculazione di Schelling che voleva con sforzo gigantesco *dedurre* la natura dallo spirito. E *natura* vuol dire molteplicità, varietà, irrazionalità, necessità, tutti i termini d'antitesi insomma dell'atto puro della ragione kantiana.

La conquista di Hegel sta appunto nella evasione da una antitesi dualistica che è al fondo della speculazione schellinghiana: ma, perchè Hegel non cada nella illusione fichtiana di aver salvato la sintesi attraverso la dialettica di due pure forme (io-non-io), deve prima liquidare il regno della trascendentalità

Digitized by Google

kantiana, per trovare un concreto punto di equazione tra il pensiero e la volontà.

Che cosa era il primato della ragion pratica sulla ragion pura se non una disposizione processuale che va da un *meno* ad un *più* sull'equivoca strada della sintesi *a priori*?

Il pensiero che pensa è veramente una realtà incompleta dinanzi alla volontà legislatrice. E, se l'essenza della ragion pratica e la sua dignità stanno nella conquista della libertà, perchè questa libertà non è essa stessa essenza del pensiero puro?

La libertà nel sistema kantiano è veramente un attributo specifico del valore e non già del pensare: il pensiero rimane sordamente razionalizzato nella sua incapacità a muoversi ed a muovere se non a patto di diventare *qualcosa* di più di quel che non era, e cioè ragione pura pratica.

§ 2. — Intelligibilità e moralità rimangono veramente due ordini in qualche modo autonomi per quanti sforzi Kant faccia di sintetizzarli.

Il procedimento hegeliano è, in proposito, più apodittico: bisogna ridurre *preliminarmente* il pensiero alla volontà. Seguiamo Hegel nel rigore di questa sua critica a Kant.

La formula kantiana il *dovere per il dovere* è il momento in cui l'autonomia conquistata dall'atto etico respinge da sè il lungo e penoso sforzo della ragion pura per salire dalla sua fase di *ricettività* (sensibilità) a quella di *spontaneità* (pensiero). Nella prima critica *intuizione* e *concetto*, per esplicita affermazione kantiana, sarebbero vuoti e ciechi ove non si risolvessero

Digitized by Google

reciprocamente; la nozione di dovere escludendo la materia del dovere ha veramente rinnegato la coerenza fondamentale dei momenti della prima critica.

L'agire, pensa Hegel, esige per sè un particolare contenuto e un determinato fine, mentre il dovere, l'astratto dovere che si finalizza in sè stesso, non può contenere niente di ciò; ed allora sorge una domanda: che cosa è il dovere?

Ma il dovere in un suo significato concreto, cioè in un suo preciso significato sociale, giuridico è veramente pratico insomma.

Il dovere è quindi, un attuare il diritto, un curare il benessere proprio e degli altri. Ma guardate un po' dice Hegel, se queste determinazioni del dovere siano implicite nella nozione di dovere di Kant. No. Al dovere kantiano, in quanto nell'autocoscienza morale è l'essenziale o l'universale della medesima e si riferisce intrinsecamente solo a se stessa, resta soltanto una astratta universalità; esso dovere ha per sua determinazione una identità priva di contenuto (1).

« La dottrina della volontà ha conquistato, soltanto per merito della filosofia kantiana, il suo stabile fondamento ed il suo punto di partenza per via del concetto della sua infinita autonomia: ma il mantenimento del punto di vista semplicemente morale, che non si eleva al concetto dell'eticità, abbassa questa conquista a un vuoto formalismo e la scienza morale a una predicazione del dovere per il dovere. Da questo punto di vista non è possibile una dottrina del *dovere immanente;* certo, si può qui accogliere una

(1) *Filosofia del diritto, paragrafo* 134, 135; *passim.*

Digitized by Google

materia dall'esterno, e quindi giungere ai doveri particolari; ma da quella determinazione del dovere come mancanza di contraddizione, di armonia formale con sè, che null'altro è, se non il fissarsi dell'indeterminatezza astratta, non si può salire alla determinazione di doveri particolari; nè se si consideri un tale contenuto particolare di azione, c'è in quel principio un criterio, per giudicar se esso sia o non sia un dovere. Al contrario, tutti i modi d'agire ingiusti e immorali possono, a questo modo, essere giustificati. L'ulteriore forma kantiana, la capacità di un atto di essere rappresentato come massima universale, produce bensì la rappresentazione più concreta, che è quella di una situazione, ma non contiene in sè altro principio, se non quello della mancanza di contraddizione e dell'identità formale. Il non esservi proprietà è in sè così poco contraddittorio, quanto la non esistenza di questo o quel popolo, famiglia ecc., e il non vivere degli uomini.

Solo quando sia stabilito e presupposto che vi sia proprietà e vita umana e le medesime debbano essere rispettate, allora è una contraddizione rubare e uccidere. Una contraddizione può avvenire soltanto rispetto a qualche cosa, cioè, con un contenuto, il quale è posto in anticipazione a fondamento, come principio inconcusso. In rapporto a un siffatto principio soltanto, un'azione è o consonante o in contraddizione. Ma il dovere, che deve essere voluto soltanto come tale, non in forza di un contenuto, questa identità formale, ha per effetto di escludere ogni contenuto e determinazione. Le altre antinomie e gli altri aspetti del perenne dover esser, per cui si trascina il

Digitized by Google

punto di vista semplicemente morale del rapporto, inetto a risolverli e a superare il dover essere, io ho sviluppato nella Fenomenologia dello spirito (1) ».

« Anche quando ci solleviamo al disopra del punto di vista della filosofia kantiana, il quale, in quanto espone la conformità del dovere con la ragione, è elevato, si deve tuttavia, rilevarne il difetto: la mancanza di ogni organismo. Infatti il principio « considera se la tua massima possa essere enunciata come principio universale » sarebbe ottimo, se avessimo già principî determinati su ciò che si deve fare. Quando noi pretendiamo sia anche determinazione di una legislazione universale, tale determinazione presuppone già un contenuto, il quale, posto che esso esista, dovrebbe esser facile applicarla. Ma qui non esiste ancora il principio stesso; e il criterio della non contraddizione, nulla conclude; poichè dove nulla c'è, non può esservi nemmeno contraddizione » (2).

§ 3. — Investito in pieno e messo fuori di combattimento il formalismo kantiano, apparrà più chiaramente come la dottrina di Hegel debba poggiare sull'unità concreta dell'attività teoretica e dell'attività pratica.

Che differenza c'è tra pensare ed agire? Pensando un oggetto, dice Hegel, lo converto in pensiero sottraendone il sensibile, lo rendo qualcosa che è immediatamente ed essenzialmente uno. L'attività pra-

(1) Loco citato: nota.
(2) Ibidem: aggiunta paragrafo 135.

Digitized by Google

tica comincia nel pensiero e *appare* antitetica a quella del pensiero perchè implica una distinzione: essendo io pratico, cioè agendo, mi determino e determinandomi pongo delle differenze.

Ma queste differenze ch'io pongo sono poi mie? Ora quando proietto anche queste determinazioni e queste differenze, cioè le pongo nel così detto mondo esteriore, esse restano tuttavia mie sono cioè quanto io stesso ho operato e fatto. Sono insomma la mia stessa concretezza spirituale (1).

C'è, a dir vero, mantenuta in sede puramente dialettica quella distinzione che posta in sede processuale da Kant rendeva impossibile un concreto innesto del pensiero nell'azione.

Le filosofie di origine idealistica più vicine a noi, la filosofia di Boutroux, in particolare modo, hanno cercato di riaffrontare il problema della libertà non più come problema etico sibbene come problema generico di tutto lo spirito.

Anche Hegel ha fatto della libertà l'attributo del volere ed in ciò è ancora fermo a Kant. Ma perchè più ovviamente si risolvesse il pensiero nell'azione bisognava avvicinare la nozione di libertà alla nozione del pensiero attraverso il piano logico.

Bisognava riporre il problema logico fuori della vieta legge sillogistica: il principio della pura deduzione (sillogismo perfetto) rendeva impossibile il passaggio dell'identità al piano della libertà.

La logica aristotelica era una logica della necessità; e, se pensare è giudicare e giudicare è un dedurre, non c'era più verso di considerare il giudizio sotto il lume della libertà.

Digitized by Google

Per quanti sforzi anche Aristotile abbia fatto di far culminare lo spirito nella *pratica* ponendo l'attività pratica al vertice dell'essere non ci sarebbe mai stata possibilità di ovviare alla antitesi tra il pensiero necessario (*ciò che si pensa necessariamente si pensa*) e la volontà libera.

§ 4. — Or il Boutroux attraverso il riesame delle leggi logiche cerca di liberare il pensiero dal principio di identità per poterlo render fertilizzabile dalla libertà (1).

Concetto e giudizio non possono essere conformi alla formula a=a. A=a non dice nulla.

Or un giudizio deve sempre significare qualche cosa e quindi deve potersi esprimere con la formula a=b. Anche lo stesso concetto deve poter esprimere una unità che include una molteplicità.

Ma quale idea, dice il Boutroux, dobbiamo formarci di questa molteplicità? Se diciamo che la molteplicità è in potenza nel concetto, introduciamo un elemento oscuro; se diciamo che il concetto contiene i suoi elementi come un vaso racchiude il suo contenuto, siamo tratti in errore da una immagine fisica, supponiamo l'oscura nozione di spazio. Crediamo spesso di farcene una idea chiara perchè lo riduciamo ad una collezione di elementi.

Ma scomparsa l'unità non vi è più concetto.

---

(1) V. BOUTROUX, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea* (trad. it. Liguori), Firenze 1925, pagg. 18 e ss. fino alla fine del II cap.

Digitized by Google

Quando dico $a=a$ nulla ci vieta di supporre che a sia in se stessa priva di identità.

Insomma il criterio del possibile si deduce sempre dal giudizio in atto: $a=b$ significa che a può e non può essere uguale a se stessa. Come si vede l'atto del giudicare assume in questo senso valore di libertà.

Ma trasportate il criterio di questo giudizio cioè il criterio logico in seno alle esperienze ed alle scienze della natura e vedrete come questa libertà investe e distrugge il criterio della necessità oggettiva. « Ciò che noi chiamiamo leggi di *natura* è l'insieme dei metodi che abbiamo trovato per adattare le cose alla nostra intelligenza e piegarle a compiere la nostra volontà » (1).

Ma, risolte le leggi di natura e le leggi logiche (leggi possibili dell'oggetto) al compimento di quella che Boutroux chiama *nostra volontà*, il problema dell'oggetto è scomparso come problema gnoseologico e permane ora come problema etico mentre fino a Kant permaneva come problema logico.

---

(1) Op. cit. pag. 129.

Digitized by Google

CAPITOLO X

IMMANENZA ED INTUIZIONE.

§ 1. Libertà e psicologia. — § 2. — Impossibilità di una psicologia bergsoniana.

§ 1. — Quello che era stato assai difficile di porre in sede logica, e cioè il concetto di libertà, il Bergson cercò di fare in sede psicologica. Le difficoltà che si levano ad ottenebrare questo concetto e le interminabili dispute che agitano deterministi ed avversari secondo il Bergson nascono dalla confusione determinata dal fatto che noi ci ostiniamo a giustapporre nello spazio i fenomeni che non occupano affatto spazio (1).

È stato a proposito di ciò giustamente osservato come la posizione iniziale dalla quale muove il Bergson lo predestini al panlogismo (2), e come quindi le sue disposizioni alla psicologia cioè ad un precedente vero e proprio del problema gnoseologico siano frustrate dall'assenza di un vero e proprio dualismo di anima e corpo o di natura psichica e natura fisica, dualismo che solamente può giustificare l'esistenza di un problema psicologico.

Il Bergson forse si rendeva conto di ciò allorquan-

(1) H. BERGSON, *Essai sur les données immediates de la coscience* (ed. 21ª) Paris 1921, pag. VII e *passim*.

(2) Mi riferisco al noto saggio del Prezzolini.

Digitized by Google

do volle metter le mani avanti affermando che egli credeva ad una realtà dello spirito e ad una realtà della materia e che egli era dunque nettamente dualista (3).

Ma andate avanti e domandate al Bergson quel che egli intende per materia: « Io chiamo materia l'insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata: il mio corpo » (4).

E' evidente che il dualismo bergsoniano è compromesso in maniera definitiva da una definizione di questo genere e la sua pretesa analisi fisiologica minaccia di diventare una vera e propria *logica di intuizioni,* dove il problema della libertà più che risolto è eliminato.

Che la psicologia cerchi di stabilire che noi riceviamo le cose attraverso certe forme improntate dalla nostra speciale costituzione di contro ad una fisica che pretende di trattare le sensazioni come *segni,* come *simboli* della realtà e non come la realtà stessa, non c'è conciliazione di sorta.

Bergson non è evidentemente coi fisici, ed il problema della libertà rimane sempre un malinteso anche quando si sia superata l'illusione per cui si confonde la successione e la simultaneità, la durata e l'intelligenza, la qualità e la quantità (5).

Perchè l'equivoco del Bergson sta come abbiamo

---

(1) H. BERGSON. *Matière et mémoire* (12ª ed.) Paris, 1914, pag. I.
(1) Op. cit. pag. 7.
(1) *Essai,* pag. 184.

Digitized by Google

accennato nella sua incapacità di intendere il processo psicologico al lume della sua famosa intuizione pura.

L'*intuizione pura* non è in fondo se non un processo sintetico *a priori;* è la coscienza che piglia come oggetto se stessa dopo di essere sfuggita al problema del *come* si conosce. Dire *come si conosce* quando il problema della materia cioè dell'oggetto che determina l'atto psicologico è stato annullato vale quanto dire che noi conosciamo perchè produciamo delle immagini.

§ 2. — Soggetto ed oggetto sono dunque questo *io* che accompagna tutti i nostri stati di coscienza perchè non è possibile che uno stato di coscienza non sia *io* così come non è possibile che l'*io* non sia uno stato di coscienza.

Il problema psicologico, come è evidente, infinge qui ancora la vecchia dialettica idealistica, ed il problema della libertà che è la tragica quintessenza di ogni dualismo viene risolto come in Kant e in Hegel in sede puramente logica.

Non c'è una libertà come problema, ma noi in quanto produttori del nostro mondo (e quindi produttori del nostro io) siamo atto di libertà.

Atto di libertà o *slancio vitale* che investendo il problema cosmico giustifica tutto il suo profondo ed invincibile carattere idealistico (1).

Con questo di più, che mentre l'idealismo rifugge da una analisi psicologica assolutamente inutile ed

(1) Mi riferisco alla impalcatura del celebre saggio bergsoniano: *L'évolution creatrice.*

Digitized by Google

assurda per le sue premesse, il Bergson sciupa il suo talento letterario a costruire una mitologia psicologica dietro a cui non sta nulla.

Anche in Bergson, dunque, il problema della libertà rimane ancora una veduta logica che non riesce a fecondare una vera e propria vita pratica.

Il principio idealistico dell'autocreazione rende veramente impossibile un limite rispetto al quale noi ci diciamo liberi, un punto di indifferenza o di riferimento verso il quale abbiamo il privilegio della scelta del verso, perchè questo limite o questo punto vengono a coincidere con l'atto stesso della libertà, cioè con l'atto per cui siamo.

Ben vide Schelling che nell'idealismo libertà assoluta ed assoluta necessità non possono non coincidere: e prima di Schelling l'aveva affermato la *longa manus* dell'idealismo moderno: Spinoza (1).

---

(1) Oso ancora una volta rimandare a qualcosa di mio al profilo di *Schelling* pubblicato in queste edizioncine.

Digitized by Google

CAPITOLO XI

IDEALISMO ED ARTE.

§ 1. Il problema estetico dell'idealismo. — § 2. Linguaggio e verità. — § 3. Fondamento dell'estetica platonica.

§ 1. — Abbiamo visto come l'idealismo tenti di ridurre sul piano logico i massimi problemi della filosofia: Dio, il Mondo, e la Libertà. A questa disposizione logicistica se ne affianca una di carattere estetico che piglia proprio le mosse da quel Platone che, a prima vista, pare un negatore dell'arte.

Il primo tema di riduzione idealistica era il seguente: la verità è pensiero e quindi la libertà è pensiero.

In questo secondo aspetto l'idealismo dirà: la Verità è Bellezza, la Libertà è dunque Bellezza.

Ma qui bisogna andar cauti per evitare una interpretazione romantica dell'idealismo che sarebbe per noi perniciosa ai fini di una intelligenza più profonda del processo idealistico. Ed è questa la ragione per cui si risale tanto indietro e si ricava dal paradosso platonico sull'arte un sistema veramente e propriamente estetico dell'idealismo.

§ 2. — Rileggiamo l'*Apologia*.

C'è un'accusa quasi fondamentale dalla quale tenta

Digitized by Google

con molta fretta, ma con molto ardore, di sbarazzarsi Socrate. È la *deinòtes*.

Qui non è la *magnificenza del parlare,* ma il valore del discorso come sistema della convinzione diretta.

Scagionandosi da questa accusa Socrate è uscito fuori dell'ambito sofistico. E' questo il gran passo che gli fa fare Platone.

Platone non può costruire il suo Socrate che fuori della tradizione. La tradizione colpisce nel metodo socratico un valore massimo di persuasione. Bisogna dunque elevare di un grado la *dèinòtes*. Bisogna farla passare da convinzione a verità.

La *deinòtes* il linguaggio tremendamente persuasivo, non ha fine a se stesso. Non è uno sfondo retorico ed estetico; (tutta la sofistica era bacata da una intuizione estetistica del reale ed il discorso traduceva nell'ornato retorico il senso di questa bellezza).

Ma la strumentabilità della *deinòtes* sposta in un più concreto conato estetico la posizione platonica: il discorso non è bello in quanto le parole son belle: c'è una bellezza più intrinseca che riluce nell'umiltà della parola. Si direbbe che il problema platonico graviti verso un problema di stile.

« Voi sentirete, o Ateniesi, da me la verità (se questo è l'esser parlatore io vi confesso d'esser un parlatore ») ma non perdio dei discorsi ornati... ma cose dette alla sempliciona e con parole umili » (1).

Qui era il punto maggiore dell'accusa. Platone lo ha fatto dire a Socrate nella genericità del preambolo.

---

(1) *Apologia* I. 5 *passim.*

Digitized by Google

Quando egli affronta in pieno il significato della tradizione (Anito non può essere per lui, ricordate l'Eutifrone, che un episodio insignificante di questa accusa) sul suo conto, che cioè da tempo si sia sparsa la voce di un tal Socrate, σοφόςἀνήρ, ricercatore di cose celesti e infernali, che cambia discorrendo le carte in tavola, egli lo ha già abilmente eliminato, liberandosi liminarmente dell'accusa di *deinòtes*.

C'è in questa sua difesa una abilità di eloquenza giudiziaria veramente sorprendente.

Egli ha già superato nella prassi tipicamente socratica del discorrere l'accusa del *tremendo parlare*: parla alla buona e semplice, servendosi così di questa mirabile arma tremendamente nella difesa e più tremendamente nell'offesa.

Egli sa che l'accusa di Meleto non può e non deve rimanere che episodica. Egli stabilisce su due piedi una nuova *grafè*, la *grafè* della tradizione: « Socrate trasgredisce, ecc. ».

Appresso trasforma la *grafé vera* (1).

Ecco come si costruisce l'estetica platonica: non è alla forma del dire che s'ha da badare, ma alla verità; la bellezza del dire consiste nella verità (τἀληθῆ λέγειν).

§ 3. — Il problema che riprenderà nel *Fedro*.

L'estetica platonica è in questo senso reale: chè

(1) Per non dilungarmi in una quistione assai accessoria, quella sul testo dell'accusa contro Socrate, rimando al mio *Mito di Socrate*, Palermo 1921, pagg. 85 e ss. e pagg. 133 e ss.

Digitized by Google

non si nega la bellezza, ma si attribuisce alla bellezza la sua perfezione nell'equazione alla verità.

Dir bene è dire il vero. Aristotile non è andato un millimetro oltre dell'estetica platonica. La realtà dell'arte è la verità del conoscere e quindi del riprodurre. L'interpretazione dell'estetica platonica è stata negativa perchè letterale. Conosce veramente chi vede e chi sente? No. Ma chi conosce rettamente può riprodurre lo splendore dell'idea: questa è la bellezza. Filosofare. Ecco perchè Socrate non ha bisogno del bel parlare che è un illusorio parlare; egli aspira ad una più difficile bellezza. Aspira alla verità.

E chi aspira alla verità, crede alla verità. Per dimostrarlo non c'è che un mezzo, toglier via ogni contatto con la sofistica: quando Socrate si premura di dimostrare con testimonianza diretta dei membri dell'assemblea che egli non ha investigato le cose sotterranee e le celesti, che egli non possiede nessuna delle virtù dei sofisti, nè alla maniera dei sofisti egli abbia insegnato e cercato retribuzione, può esser certo di esser degno di una fiducia assoluta sulla sua credenza nella verità, che è, in ultima analisi, la base su cui unicamente può poggiare per una dimostrazione della pietà sua. Socrate intende bene il fondo irreligioso del relativismo sofistico e non può non intendere come l'accusa di ἀσέβεια non si frustra se non ponendosi fuori dalla pericolosa atmosfera sofistica.

Il suo discorso procede dunque in un ordine rigorosamente conseguenziale, in un ordine squisitamente filosofico: bisogna prima tentare la comune opinio-

Digitized by Google

ne e distruggerla; salire dalle parziali verità alla verità assoluta. Il processo dell'*Apologia* è sovranamente filosofico in questa sua disposizione estetica più che rettorica.

La rettorica cerca di convincere direttamente, essa è veramente *deinòtes;* l'estetica è conquista di cognizioni come convinzione. E qui è non solo maestria di Platone, ma la sua bellezza come coerenza di conseguenzialità.

Quello che nega Socrate è l'opinione, le ciarle che corrono sul suo conto e tutte le inezie spacciate dal commediaio (1).

Vedete come Socrate ha colpito in Aristofane non semplicemente l'uomo, ma l'artista. Giustificate così il perchè Socrate abbia assistito in piedi alla rappresentazione delle *Nuvole*. È il critico d'arte.

Aristofane non è artista perchè è fuori della verità. Per questo egli non può che spacciare inezie.

Eliminata l'opinione pubblica perchè essa implica in sè contraddizione, metà dell'*Apologia* è fatta. La sua parte negativa è veramente compiuta.

Resta a vedere ora se Platone uscendo dal socratismo come da una posizione ancora sofistica abbia superata l'equazione di arte e verità, equazione che apre l'adito ad una concezione logicistica dell'essere.

Si dice sempre, con l'ingenua convinzione di ripetere una opinione pacifica, che la concezione della vita dei Greci primitivi (mito d'Anfione, mito d'Orfeo), concezione che arriva fresca e veemente ad irrorare le

(1) Aristofane.

Digitized by Google

concezioni dei primi filosofi naturalistici e matematici, sia di natura prettamente estetica. Io penso invece che un esame più attento della filosofia primitiva dei greci debba condurci più che ad una posizione estetica ad una posizione logica del reale, e che lo spirito greco più che sviluppare la sua tendenza al mito, cerchi invece di svellerla con pazienza tenace e consapevole (Senofane, Parmenide, la Sofistica, Socrate, Aristotile, Plotino, Filone Alessandrino).

Lo stesso Platone che si serve del mito lo fa a patto che il mito gli serva come termine di comunicazione sensibile di verità più vere e più eterne. Platone è un artista che vuol rinnegarsi come artista per conquistarsi filosofo.

La bellezza è attributo della verità: cosa vuol dire con questo Platone? Platone vuole non già equare in senso assoluto arte e pensiero, rappresentazione e idea, senso ed intelletto; vuole strappare al sensibile un suo titolo di merito (la bellezza) per farne un dono all'intelligibile.

Fino a quando il senso sarà governato dal bello, senso ed intelletto possederanno lo stesso titolo di eccellenza. Non c'è contraddizione tra un Platone artista ed un Platone che vorrebbe scacciati i poeti dalla *Repubblica*: è lo stesso Platone che afferma la verità del suo essere finito (artista) che partecipa di una eterna consapevolezza (filosofia).

Quando Platone si è posto nell'*Ippia Maggiore* il problema del bello, avendo escluso la bellezza dall'ordine fisico, non riesce neppure ad inserirla nell'ordine etico: « Utile è ciò che porta bene, dice Socrate, ma la causa... è diversa dall'effetto.

Digitized by Google

Dunque il bene ed il bello non possono essere identici, sibbene diversi » (1).

Bisognerà prima aver liberato il Bello dal suo carattere estetico per trovare una coincidenza tra bellezza e verità.

Vedete come Socrate va azzannando il suo Agatone nel *Convivio*.

Rileggiamo in quella mirabile prosa dell'Acri (2).

« Agatone mio caro, tu, pare a me, hai ordinato bene assai il tuo discorso, dicendo che la prima cosa bisogna mostrare Amore chi è, e poi le opere sue.

Il cominciare a questo modo, mi va. Su, dunque, da poi che le altre cose, quanto alla natura d'Amore, le hai dette leggiadramente e splendidamente, dimmi anche questa: Amore è amore di qualche cosa o di nulla? Non dimando già s'egli è amore d'alcuna madre o padre; simile domanda farebbe ridere. Ma va' pigliamo questa parola stessa di padre: se ti dimando, il padre è padre d'alcuno, o no? risponderai, volendo rispondere a modo, che il padre è padre di un figliuolo o d'una figliuola, o no?

Di sicuro, così rispose Agatone.

La madre lo stesso?

Lo stesso.

Rispondimi ancora un poco, disse Socrate, perchè ti faccia intendere meglio quello che io voglio. Se dimandassi, che è un fratello in quanto ch'è fratello? Diresti ch'è egli fratello d'alcuno, o no?

---

(1) *Ippia Maggiore*. 304, a.

(2) Da tener sempre presente il *Convivio* nella traduzione dell'Acri.

Digitized by Google

D'alcuno, rispose.

D'un fratello o d'una sorella: è vero?

Vero.

Ora vengo all'Amore: l'Amore è amore di nulla o di qualche cosa?

Di qualche cosa.

E Socrate: Ora hai a tenere bene a mente, qual è questa cosa. Va' dimmi: l'Amore desidera o no quella tale cosa della quale egli è amore?

E l'altro: Si.

E quel che egli desidera e ama, l'ama e desidera perciò che lo possiede? o perciò che nol possiede?

E' probabile, rispose, che perciò che non lo possiede. E Socrate: Bada s'egli è probabile o pur necessario che si desideri quello di che s'ha bisogno, e che quello di che non s'ha bisogno non si desideri?

A me, Agatone mio, par ben necessario? e a te, come?

Lo stesso, rispose.

Bravo, forse un ch'è grande ha voglia d'esser grande, o d'esser gagliardo uno che già è gagliardo?

Impossibile, dopo quel che si è convenuto; chè non ha bisogno d'esser tale, chi è già.

Dici vero.

Si può opporre, ripigliò Socrate, che un gagliardo ha voglia d'esser gagliardo, e un ch'è veloce d'esser veloce, e un ch'è sano d'esser sano; e tenendo conto di questi e di tutti gli altri casi simiglianti, si può universalmente dire che chi è dotato d'alcun pregio, ne vuole esser dotato ,e chi alcun pregio possiede, lo vuol possedere.

Digitized by Google

Ma su questo punto, perchè non ci lasciamo allucinare, io così dico (badaci Agatone): chi ha questi pregi, in quel momento d'ora che li ha, non può averli; o voglia o no; e, se li ha già, come può desiderarli? E quando mi viene alcuno a dire: « io che son sano, voglio essere sano; o che son ricco, voglio essere ricco; e però, vedi, io desidero quello che ho; » io gli rispondo: Tu o caro,, che hai ricchezza e sanità e gagliardia, tu vuoi avere queste cose anche nel tempo a venire, perchè in questo momento d'ora, o vuoi o no, le hai già ;e però bada, quando tu dici: « desidero le cose che io ho presentemente, le abbia anche in appresso. Ne converrà egli?

Agatone abbassò il capo.

Dunque, continuò Socrate, se egli desidera che le cose che ha gli siano conservate in appresso, desidera ciò che ancora non ha.

Hai ragione, rispose, l'altro.

Adunque egli, e ogni altro, se desidera, desidera quel che non ha in pronto, quel che non è presente, quel che non ha, quel che non è, quello che gli è di bisogno.

Benissimo.

Va, disse Socrate, d'accordo raccogliamo ciò che si è detto. Ecco, s'è detto prima che Amore è amore di qualche sosa della quale egli ha bisogno.

Si.

E ti ricordi di che hai detto essere desiderio l'Amore, quando hai fatto il discorso? Se vuoi te lo ricorderò io: credo che tu abbia, su per giù, detto così. « Le faccende degli Iddii s'aggiustarono per l'amore

Digitized by Google

del bello »; perchè non ce n'è amore del brutto: hai detto quest su per giù.

Così, rispose Agatone.

E hai detto bene, rispose Socrate; e se è così, che altro è l'Amore, se non amore di bellezza, non già di bruttezza.

L'altro acconsente.

E non s'è convenuti, che si ama ciò di che s'ha bisogno, ciò che non si possiede?

Sì, disse.

L'Amore, dunque, ha bisogno di bellezza? non ha bellezza?

Scende per diritto filo, rispose.

E che? chi è bisognoso di bellezza, chi non ha bellezza per niuno modo, dirai tu che egli è bello?

No, no.

E se è così tu affermerai più che Amore è bello.

Curiosa, non capisco più quello che m'abbia detto.

E hai detto bellamente, o Agatone; ma rispondimi ancora un poco. Ciò che è buono, pare a te che abbia anche a essere bello?

A me si.

Se dunque Amore è bisognoso del bello, e se il bello è buono, egli è anche bisognoso del buono.

Io Socrate, non posso contraddire a te: la vada pure come tu dici. Alla verità, o amato Agatone, tu non puoi contraddire; ma a Socrate? oh non è niente difficoltoso ».

Tutto lo sforzo platonico di collocar la Bellezza sopra un piano metafisico sta proprio in questo perenne liberarla che egli fa dai vincoli fisici ed etici

Digitized by Google

dove il senso comune e le filosofie precedenti l'avevano messa.

Ma c'è qualcosa di più: Platone vuole strappare al mito e quindi all'atto religioso l'attributo della bellezza.

Il famoso discorso di Diotima è chiaro: « neanche tu, o Socrate, credi che Amore sia un Dio ».

Amore non è un dio, infatti, nel sistema platonico: amore è il *demone,* amore è lo sforzo razionale dello spirito che sale eroicamente all'intelligenza dell'eterno, amore è desiderio delle cose belle » ecco perchè « Amore sia amante della sapienza, cioè filosofo » « amore è desiderio d'immortalità ». Amore e Bellezza si identificano in quanto sforzo intellettuale cioè liberazione dal sensibile per la conquista dell'intelligibile.

Non si può riassumere qui Platone.

« Bisogna, disse, chi si vuol bene avviare al misteri d'amore, che incominci da giovinetto ad accostarsi ai belli corpi, e primieramente se chi gli fa da guida lo guida bene, amare un corpo solo e, dalla bellezza di questo aiutato, partorire e generare belli discorsi; di poi ha da capire che la bellezza ch'è in un corpo qualsivoglia, sorella è a quella che è in un altro, e che se egli conviene andare in cerca della idea della bellezza, sarebbe grande stoltizia non credere che sia una e medesima la bellezza che in tutti i corpi traluce. Capito questo, subito s'ha a fare amatore di tutti i corpi belli, e quegli ardori per un solo li ha da quetare, non facendone conto, reputandola piccola cosa. Di poi ha a conoscere che la bellezza che risplende nelle anime è più pregevole di quella che

Digitized by Google

nei corpi trasparisce; in guisa che s'egli s'abbatte in alcuno d'animo buono, comechè poco sia il fiore di sua bellezza se ne contenti e ne innamori e gli faccia carezze e partorisca di cotali discorsi che abbiano possanza di far buoni i giovanetti. E così egli sarà poi tratto a considerare la bellezza che è nelle istituzioni e nelle leggi e vedrà che gira e rigira, ella è sempre la stessa e si capaciterà che picciola cosa è bellezza corporale. Dopo le istituzioni convien che salga alle scienze, perchè veda altresì la bellezza loro: e in questa copiosa bellezza riguardando, non più amerà a modo d'uno schiavo la bellezza d'un giovinetto o d'un uomo o d'una istituzione, e non più farà a quella servendo, la figura d'uno spregevole e dappoco; ma al contrario, annegando la vista nello smisurato mare di questa bellezza nova, e in quello contemplando, partorirà molti e belli discorsi e splendidi, e pensamenti abbondanti in sapienza, insino a che, avvalorato da quella vista ed esaltato, non iscorga più altro che una scienza sola, quella della stessa bellezza ».

Digitized by Google

CAPITOLO XII

OGGETTIVITA' ED ESPRESSIONE.

§ 1. Possibilità dell'estetica d'Aristotile. — § 2. Problema del Bello in Gioberti.

§ 1. — Indubbiamente l'estetica dei greci ove non si esaurisca nelle forme mistiche dei platonici e di Plotino non può che essere indirizzata verso il problema del mondo oggettivo. *Estetico,* infatti, secondo il significato Aristotelico non significa altro che sensibile. Il problema della *sensibilità* mette così un argine all'innatismo e quindi al puro soggettivismo platonico.

Noi non caviamo dal nostro fondo, come una copia velata di polvere, la nozione: noi la riceviamo dall'esterno. Conoscere è accordare questa nostra attività all'ordine delle cose.

Il problema della bellezza assume quindi due aspetti: o la bellezza è il sistema dell'accordo, il compimento cioè della sintesi conoscitiva; o la bellezza è la *forma* con cui esprimiamo quest'accordo.

Essa è dunque o intuizione o linguaggio.

La prima definizione della bellezza assorbe il problema estetico in quello filosofico vero e proprio, mentre la seconda avvalora più che inizia la gloriosa tradizione della rettorica come scienza e come arte del dire. La considerazione del linguaggio o mezzo espressivo come un dato oggettivo di una disciplina non era

Digitized by Google

se non la condanna di quell'istinto idealistico che doveva considerare l'espressione come una produzione del soggetto e nell'ambito e limite del soggetto intelligibile. Espressione è l'atto che si accompagna ad ogni realtà soggettiva ed il linguaggio non è il mezzo circostante ed il comune patrimonio dei soggetti, ma quel tanto di sensibile che, caratterizzando il processo del singolo soggetto, permette una approssimativa comunicazione con i soggetti possibili.

Il linguaggio è insomma una perenne creazione di quell'atto originale ed originario che è il soggetto. Tutte le estetiche a fondo idealistico non hanno avuto in fondo che l'esigenza di distruggere la rettorica come scienza del linguaggio, perchè attraverso la rettorica si distruggeva il principio della pura oggettività separata.

La storia dell'estetica infatti coincide esattissimamente con la storia dell'idealismo in questo che è il principio di ricerca della soggettività.

Bisogna andare oltre al pregiudizio della *mimesi* come riproduzione di un ordine già dato fuori del soggetto e riportare il problema del bello nella sede dell'espressione il cui punto di origine è inoppugnabilmente sogggettivo.

§ 2. — L'estetica quindi diventa non semplicemente un capitolo, il primo capitolo della logica, ma si identifica col processo dello spirito creatore in atto: diventa filosofia.

Questo è il motivo fondamentale della terza critica di Kant, la *Critica del giudizio.*

Giudicando ci esprimiamo: il giudizio è materia e

Digitized by Google

forma, la sua materia è il sensibile, cioè il dato dell'intuizione e la sua forma è l'intelligibile.

Il bello come attributo dell'espressione non è l'aspetto sensibile di una forma logica. E', come si vede, la traduzione più raffinata e più coerente di tutto il processo dell'arte intesa come allegoria ed è allo stesso tempo la preparazione di quell'idealismo romantico che doveva poi rimanere indeciso a fare o della filosofia un'arte o dell'arte una filosofia.

Come si vede la posizione kantiana non è ancora riuscita ad andare oltre alla posizione platonica.

Lo stesso Gioberti (1), che tante riserve ebbe a fare sulla estetica di Kant, è ancora fermo a Kant in quella che è la base del suo sistema: cioè il principio della deduzione delle categorie del Bello dalla suprema categoria dell'Intelletto. Posizione questa che è originariamente platonica.

Anzi il linguaggio giobertiano pare più preso dalla forma discorsiva della dialettica platonica che non da quella kantiana.

Gioberti si domanda che cosa sia la storia: la storia è « il risalto sensato e reale delle idee » e per mezzo della storia « il vero *scendendo* dalla regione sovrasensibile *apparisce* fra gli uomini e si incarna nelle loro operazioni » (2).

La storia in quanto forza che realizza l'universalità dell'intelligibile nella individualità viva del sensibile è il Bello.

---

(1) Vedi: GIOBERTI. *Del buono, del bello* (edizione F. Le Monnier) Firenze 1857, pagg. 424 e ss.

(2) Op. cit. pag. 385-86 e *passim*.

Digitized by Google

Il vero è l'entità delle cose in quanto è appreso dall'intelletto »; ma non basta; questa *entità* ha bisogno di *esistere,* ha bisogno di *una personalità propria,* deve non esser più semplice cognizione, « cosa morta ».

Questo è il Bello, « la vita per cui l'idea specifica esce dal giro delle mere intellezioni ».

Parrebbe che il giobertismo fosse destinato a rimaner circoscritto nell'ambito di una formula dialettica di natura puramente logica sul tipo della formula fichtiana.

Ma Gioberti quando ha costruito la *formola ideale* (*l'Ente crea l'esistente*) ha introdotto il principio della Rivelazione con cui l'ente comunica all'esistente da sè distinto il valore della sua assoluta intelligibilità. L'idealismo giobertiano è veramente un idealismo rovesciato e capovolto: mentre l'idealismo tedesco muove dall'io come forma della soggettività per ricavarne il mondo o l'oggetto, il sistema di deduzione giobertiana muove dall'Ente che è il puro oggetto intelligibile per ricavarne l'esistente, che è la serie dei soggetti senzienti e reciprocamente sensibili. Ma se la *formola ideale* dovesse esaurirsi in quest'atto di creatività dell'ente, non si sarebbe ancora usciti da una concezione logico-dogmatica dell'essere: la seconda parte della formola (*l'esistente ritorna all'Ente*) conclude il ciclo della Rivelazione come storia in un sistema etico e dialettico.

La distinzione dei due termini (essenza ed esistenza) se fosse limitata alla prima parte della formola sarebbe meramente logica; ma la introduzione di un concetto diverso cioè di un concetto di movimento o

Digitized by Google

azione spirituale della seconda parte la traduce in un campo etico.

Gioberti ha compiuto quello che l'idealismo kantiano non poteva compiere: una vera e propria distinzione dell'attività teoretica e creatrice, dall'attività etica e religiosa, distinzione al cui solo lume è possibile una sintesi dialettica come inerenza ed azione di contrari. Ha riaffermato un dualismo vero e proprio uscendo fuori dall'ambito meramente logico che è identificatore sostanziale dei suoi termini, affiancandosi alla rinascenza spiritualistica e dualistica del più grande dei filosofi moderni della tradizione italiana: il Rosmini.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO XIII

ESIGENZE FENOMENISTICHE ED EMPIRISTE DELL'IDEALISMO MODERNO.

§ 1. Idealismo o empirismo di Berkeley? — § 2. La contraddizione berkeleyana è di tutto l'idealismo. — § 3. Aspirazioni al concreto.

§ 1. Un filone di idealismo che non è appariscente se non nelle sue più remote fecondità è indubbiamente quello del Berkeley. Ma la formula berkeleyana, *esse est percipi,* avulsa dall'insieme platonico in cui è stata teorizzata, è servita ad alimentare un indirizzo specificamente empiristico che è venuto via via affiancandosi e fondendosi con l'empirio-criticismo e col monismo immanentistico di filiazione kantiana.

Se *essere è essere percepito,* che valore probatorio noi possiamo dare ad un pensiero assoluto che autorizzi e limiti il pensiero singolo e limitato degli individui pensanti?

C'è indubbiamente nell'idealismo berkeleyano un punto centrale di contraddizione che non riesce ad essere conciliato o placato se non con la eliminazione di uno dei due termini: percezione e pensiero assoluto.

Essere percepito significa acquistare un titolo di esistenza, ma semplicemente nell'atto della percezione: ciò che è percepito è *oggetto* non già *sostanza.* E' solo che si risolva nell'atto soggettivo di chi per-

Digitized by Google

cepisce, ma non può mai essere sostituito da una funzione ipostatica.

La forma berkeleyana è insomma di natura schiettamente emipiristica. L'idealismo suo consiste invece nell'uso analogico che egli fa di questo principio allorquando, postulando una Mente universale salta al principio dell'oggettività del mondo come oggetto di percezione di questa mente universale.

A prescindere dall'obbiezione che può esser mossa a questo secondo aspetto della filosofia berkeleyana, e cioè che la Mente universale non può esistere perchè non può essere percipita, c'è da notare che la distruzione di questo sistema della mente universale fu compiuto da Kant con la critica del principio di sostanza che rendendosi percipibile attraverso i suoi modi fenomenici cade nell'assurdo delle antinomie.

§ 2. — Ma questo principio analogico è comune a molte formole dell'idealismo moderno: a quella introdotta nella *Introduzione alla via beata* di Fichte ed a quella famosa legge del *verum id factum* del Vico.

Se *verum est factum,* il mondo è vero perchè è fatto da Dio ed è da lui conosciuto come l'uomo conosce la storia che è fatta da lui. Ma è altresì vero che Dio è vero solo che sia fatto da qualcuno.

E questo che può fare Dio non può essere un altro Dio, perchè ciò implicherebbe *regressus ad infinitum,* ma l'uomo. E se l'uomo fa Dio, il mondo è fatto dall'uomo e Dio non è altro che l'*atto creatore* dell'uomo inteso sotto la specie logica dell'universalità.

Digitized by Google

Nè una tesi di questo genere l'idealismo ha ripudiato.

Ma, mentre la seconda parte della speculazione del Berkeley preannunzia in modo confuso e contradittorio la formula fichtiana, la prima parte può considerarsi come il principio più perspicuo dell'empirismo moderno, come il compimento metafisico delle esigenze empiristiche e sensistiche di cui è ricca la speculazione inglese.

§ 3. — Or tutte le volte che una posizione idealistica si presenta sull'orizzonte filosofico subito riemergono attorno a lei le mille esigenze di una filosofia del concreto. Non perchè l'idealismo ripudî il concreto, che anzi esso pretende di essere una vera e propria filosofia del concreto, quanto perchè la sua disposizione originaria lo induce a ridurre il processo reale al processo mentale, cioè al processo logico.

Vedremo in seguito, infatti, come una riforma dell'idealismo non possa porsi che come una riforma logica e mai come una riforma gnoseologica o metafisica.

Ma quelle esigenze di concreto che emergono attorno ai sistemi idealistici non sono una vera e propria reazione all'idealismo, sibbene una integrazione vera e propria di esso.

L'idealismo logico postula l'essere come unità del pensiero in se stesso; l'empirismo ripudiando il realismo formalistico di una tale unificazione, e concependo nominalisticamente il reale postula il reale come il sistema idealmente completo delle esperienze pos-

Digitized by Google

sibili, e fa quindi del pensiero un dedotto dal limite dell'esperienza possibile (materia).

Ma, tanto che la materia (esperienza possibile) sia dedotta dal pensiero (esperienza in atto), quanto che il pensiero sia dedotto dalla materia, l'unica realtà in cui concretamente affermano l'uno o l'altro è sempre il pensiero.

Monismo idealistico e monismo materialistico convengono in questo che è il loro termine comune: il pensiero come forma dell'esperienza.

Or siccome il tutto del monismo materialistico è l'esperienza, ed il tutto del monismo idealistico è il pensiero, appare ovviamente che non si tratti di altro che di un uso equivoco di termini.

La storia del positivismo europeo si forma attorno al problema hegeliano e la riforma della dialettica hegeliana è, come è stato ben visto, nient'altro che una chiara e reciproca comprensione dell'empirismo come *metafisica della materia* con l'idealismo come *metafisica della mente* secondo la felice denominazione dello Spaventa.

L'Italia, che è stato il teatro più vivo e più ricco di questo innesto fecondo tra empirismo ed idealismo tra Ardigò e Spaventa, è oggi illustrata dalla concomitanza di sforzi tanto delle correnti positivistiche quanto di quelle idealistiche. Il positivismo dell'Ardigò e dell'Angiulli erano una vigorosa intuizione unitaria in senso cosmico dell'essere: posti i limiti del dogma dell'*esperienza* il concetto dell'*universale metafisico* continuò ad avere un significato diventando *universale cosmico,* cioè condizione-limite dell'esperienza possibile. Da quest'universale cosmico, così come la

Digitized by Google

vecchia logica sillogistica ricavava dall'universale logico i generi e le specie, esso ricavava gli ordini fisici e psichici dell'essere.

L'impalcatura trascendentale dell'idealismo e del positivismo coincideva esattissimamente.

Ma questa coincidenza era in fondo la loro reciproca sterilità: bisognava trovare un punto di risoluzione più che una base di biforcazione. Questo punto di innesto fu tentato dalla filosofia italiana con tre grandissimi pensatori che in forma tutta propria cercarono una soluzione ed una conciliazione del positivismo con l'idealismo: il Guastella, il Croce, il Gentile.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO XIV

SOLUZIONE FENOMENISTA.

§ 1. Positivismo degli idealisti. — § 2. Impossibilità di uscire dal Logo. — § 3. La riforma fenomenistica del Guastella. — § 4. L'empirismo radicale.

§ 1. — Abbiam detto che positivismo ed idealismo, come soluzione monistica del problema dell'essere, coincidono nell'affermazione che la realtà sia un dato solo nell'atto in cui è dato e preannunziano quindi una nuova posizione del problema gnoseologico nel senso fenomenista. Infatti positivismo ed idealismo si accordano nel ritener superate le due estreme posizioni del dualismo tradizionale: lo psicologismo e l'ontologismo.

La più chiara coscienza di questo convergere di posizioni nella seconda metà del secolo scorso ebbe Bertrando Spaventa.

« Il grande concetto nuovo — egli dice — dopo il medio evo (anzi come soluzione della grande controversia di quel tempo) fu questo: nella medesimezza universale delle cose (sostanza) consiste il loro essere e la loro essenza.

Ciò fu detto l'Ente. Ma non era quello dell'antico ontologismo; come medesimezza universale, l'ente avea radice (era immanente) nel pensare.

Digitized by Google

Cogitatur, ergo est (1).

Questa è, secondo lo Spaventa, la nuova posizione dell'idealismo.

Ma quest'idealismo deve risolvere la medesimezza universale nella infinita varietà del mondo e dentro al mondo deve considerare l'uomo, ma non l'uomo astratto, l'uomo senza storia, sibbene l'uomo *che si fa quello che è*. Questa seconda forma complementare all'idealistica è, secondo lo Spaventa, il positivismo.

Ed egli che è idealista non esita a dire che il suo idealismo « non esclude anzi contempera in sè il naturalismo, il positivismo ed il meccanismo » (2).

Ma dove arriva lo Spaventa?

Arriva all'Ente, a quello che Gioberti chiamava Ente e che egli chiama Logo. Cioè all'unità del conoscere o del volere, del Vero e del Bene alla Ragione, all'assoluta Ragione, all'ordine assoluto del mondo. In questa idea assoluta si compie il sistema della Ragione. Si compie perchè la ragione come conosciuta e voluta, conosciuta e voluta per se stessa, come vero e bene, è adeguata assolutamente a se stessa. Questa identità, questa teoria che è pratica, questo problema che è soluzione è la realtà.

E questa realtà è la logica, che, in quanto scienza dell'essere veramente reale, è anche scienza della natura (3).

---

(1) Op. cit. pag. 8.

(2) SPAVENTA, *Logica e metafisica* (nuova ed. Gentile) Bari 1911, pag. 3.

(3) Sarebbe opportuno rileggere il passo finale dello Spaventa: *Il Logo*, pagg. 449-51.

Digitized by Google

§ 2. — Come si vede l'innesto tentato dallo Spaventa e dai discepoli (1), non è riuscito per niente a spostare il punto centrale dell'idealismo.

Anche quando la logica di cui parla lo Spaventa sia non più la vecchia logica formale, ma una nuova logica in cui la medesimezza è quel principio che comporta l'assoluta varietà e distinzione dell'essere, il punto d'arrivo è sempre un *che per sè assoluto ed identico* che, se non è la Sostanza di vieta memoria, ci vuol proprio nulla ad esserlo.

§ 3. — Or la reazione fenomenista all'idealismo muove proprio dal bisogno di sviluppare il kantismo nella sua forma agnostica, eliminando il problema della cosa in sè o del noumeno come quello che porti con sè il maggior numero di oscurità e di contradizioni.

Il filosofo che ha avuto più chiara coscienza di questa contradizione in cui andava involgendosi l'idealismo hegeliano dimentico talvolta di Kant è stato Cosmo Guastella (2).

Il ritorno alla formula berkeleyana *esse est percipi* non può avvenire se non sbarazzandoci da quei residui metafisici i quali, come ben vide lo stesso Kant, è nel senso comune che hanno la loro base. Sono in fondo i famosi fantasmi di razza gli *idola tribus* di baconiana memoria. Il criterio della loro accettazione è il criterio

---

(1) Tener presente: MATURI, *Introduzione alla filosofia* (ed. Gentile), Bari 1913. Assai interessante a pag. 138: « La ragione reale o personale è l'attività sintetica universale, ecc. »

(2) Da vedere specialmente: *Le ragioni del fenomenismo*, 3 vol., Palermo 1920-23.

Digitized by Google

dell'*evidenza intrinseca*. Onde il Guastella muoverà proprio dall'evidenza intrinseca per un criterio di revisione critica di tutti i motivi metafisici che si annidano attorno all'idealismo.

Il suo fenomenismo infatti è un idealismo spogliato di tutte le disposizioni metafisiche cioè in qualche modo puramente soggettivistiche (filosofia dell'Io) e oggettivistiche (filosofia della natura).

E' l'evidenza intrinseca che mira a dare un significato ed un valore ai principi metafisici ed in particolar modo al principio di causa ed al principio di sostanza.

Ed il mezzo di cui si serve l'evidenza intrinseca è una inferenza incoscienze cioè « una specie di associazione per contiguità » (1).

Ma i concetti metafisici van pigliando veste attraverso forme sistematiche le più diverse; dunque scopo precipuo del Guastella è quello di ridurre tutti i concetti metafisici che ci presenta la storia a un certo numero di lorme o tipi costanti e generali, e questi ad altri più generali ancora; poi mostrare come queste forme o tipi generali di metafisica sono degli sviluppi e delle applicazioni differenti di certi concetti fondamentali comuni ad ogni metafisica.

Avvenuta questa riduzione, la critica fenomenistica sa concretamente a quali principî deve volgere la sua indagine e da quali principî muovere perchè sia riposto il problema dal reale.

Qui sta non dico l'errore ma la insufficienza del

---

(1) Op. cit., pag. 12.

Digitized by Google

fenomenismo: chè posto il suo ciclo critico la sua funzione si è esaurita.

Infatti il fenomenista come conseguenza necessaria dell'empirismo arriva semplicemente a formulare un principio: quello dell'esperienza come esperienza in atto e come criterio di verità.

L'empirista ha distrutto la metafisica ma non le ha sostituito nulla che serva ad un ulteriore sviluppo.

Il principio dell'esperienza (*esse est percipi*) se crede di aver distrutto in anticipo la sintesi *a priori* di Kant si inganna perchè ha sostituito a questa sintesi un criterio nominalistico che non reggerà più a tutte le esigenze della speculazione moderna.

Filosofare è cercare una certezza: la certezza che ci dà l'esperienza in atto è proprio la negazione della certezza.

Perchè certezza è universalità e necessità: messo fuori combattimento il principio di necessità e di universalità che sono attribuibili solamente ad un giudizio *a priori* vien meno ogni criterio di certezza, vien meno, cioè, la ragione per cui gli uomini filosofano. Il fenomenismo del Guastella visto storicamente è il primo momento di un idealismo concreto, ma osservato in sè come sistema è una posizione critica che svolgendo lo scetticismo di Hume non riesce ad arrivare a Kant. Non riesce cioè a conquistare un principio costruttivo.

Questa è a mio parere la ragione per cui il fenomenismo ha avuto nel campo filosofico così scarso seguito, quantunque la sua esigenza critica e gnoseologica suggerisca ancora possibilità di adattamenti e di innesti.

Digitized by Google

§ 4. — Un esempio di queste possibilità ci dà l'Aliotta che superando il relativismo di una sua dottrina dei gradi della verità si orienta con passione verso quello che egli ama chiamare *empirismo radicale* (1).

L'empirismo radicale si fonda sul principio dell'*esperienza indistinta*. La filiazione di questo principio è palesemente leibniziana, e l'Aliotta mi pare che non colga nel segno quando si preoccupa di liberare il principio dell'esperienza indistinta dalle accuse che esso tradisca il vecchio principio della sostanza. « La sostanza, egli dice, è qualcosa che sussiste prima dell'esperienza e indipendentemente da essa; l'esperienza invece, per quanto indistinta, per quanto oscura, è sempre esperienza attuale » (2).

E' certamene inoppugnabile che senza un motivo che appartenga alla sfera percettiva noi troviamo nella sintesi della coscienza elementi che non sono stati controllati in sede percettiva. Da ciò la ipotesi di una *lex continui* fondata sul principio di esperienze infinitesimali che servono al Leibniz per oppugnare l'empirismo lockiano e per correggere il principio dell'innatismo.

Ma l'innatismo leibniziano è di carattere ancora sostanziale. Per eliminare questo carattere sostanziale alcuni psicologi hanno escogitato il criterio cosidetto dalla sub-coscienza.

Ma tanto il criterio della sub-coscienza quanto quello

---

(1) Per lo sviluppo del pensiero dell'Aliotta oltre ai suoi libri ed alla collezione della rivista *Logos* si veda: *L'esperienza indistinta* (in *Scritti filos.* cit.).

(2) Scritto citato, pag. 11.

Digitized by Google

empiristico dell'esperienza indistinta, non distruggono a mio vedere, il principio della sostanza. Quando noi abbiamo distinto le percezioni in distinte ed indistinte non abbiamo di fatto affermato che questo: ci sono delle percezioni che percepiamo e ci sono anche delle percezioni che non percepiamo. Dire che ci sono delle percezioni che non percepiamo è un dire con parole subdole che ci sono stati di coscienza che non provengono dalla percezione. E' insomma affermare di fatto una posizione innatistica.

Ed è proprio questa la strada che seguì Leibniz.

Lo sforzo dell'Aliotta consiste proprio in ciò: che egli voglia evitare l'innatismo e quindi il principio della sostanza fermandosi al criterio di esperienza.

Or siccome ci sono delle esperienze che non cadono sotto la sfera percettiva egli deve introdurre il criterio dell'esperienza indistinta che è come abbiamo visto in sè contraddittorio.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO XV

CIRCOLARITA' DELLO SPIRITO.

§ 1. Critica della concretezza. — § 2. Forma mentis del Croce. — § 3. Forme dello spirito e loro circolo. — § 4. Aristotelismo del Croce.

§ 1. — L'idealismo contemporaneo tradisce il suo insopprimibile bisogno di uscire dal campo logico e metafisico dove si è aggirato senza tregua e senza pace, per attingere una concretezza che non sia l'arida e negativa concretezza dell'empirismo.

Ha cercato in un primo momento di intendere e di fissar meglio il concetto stesso di concreto (1) riponendo il concetto dell'oggettività come temporalità. Ma temporalità non semplicemente nel senso kantiano o nel senso fisico o nel puro senso attualistico di contemporaneità e presenza eterna, ma in un senso di quello che non esclude una vera e propria « durata intrinseca a ciò che comincia e finisce » (2).

Questa tenta il Carabellese per render valida una dialettica concreta che è « durata o non è nulla » ma durata come tempo proprio con i suoi momenti.

---

(1) Questo è il tema fondamenttale di un filosofo neokantiano qual'è il Carabellese: vedi la sua *Critica del concreto*, Pistoia 1921.

(2) P. CARABELLESE, *La storia* (in *Scritti filosofici* cit.) pagg. 23 e ss., *passim*.

Digitized by Google

E su questo concetto dialettico può esser fondata ed intesa la storia.

Certo il problema della storia è stato quello che più insistentemente è riuscito a muovere l'istinto della concretezza che si è venuto via profilando nell'idealismo contemporaneo.

E sulla storia è fondato una dei sistemi più suggestivi del nostro idealismo: intendo dire il sistema del Croce.

§ 2. — Il Croce infatti è salito alla filosofia della storia: e diciamo *salito* perchè la sua dottrina della storia non è solo cronologicamente posteriore alla sua esperienza storica, ma perchè egli ha attinto alla indagine del particolare e del contingente quegli abiti mentali che lo fanno essere indagatore prima di essere costruttore.

La suggestione del sistema crociano consiste in questa che anche noi abbiamo voluto battezzare come una felice disposizione naturalistica (1), naturalistica nel senso che ama mantenere i contatti con il mondo che si produce entro i limiti di certe leggi che sono refrattarie ad una unità che è puramente logica e dialettica.

Croce si è fatto filosofo senza rinnegarsi come ricercatore: e tutta la sua vigoria di pensatore si fa stile in questo sforzo di mantenere a contatto il mon-

---

(1) Vedi la nostra *Eredità dell'ottocento* (Torino 1925): il capitolo *L'idealismo crociano come esperienza di stile* (pagg. 85 e ss.)

Digitized by Google

do mitologico della storia, con la sfera repellente dell'intelligibile.

Da ciò nascono: la sua bravura letteraria, lo stile delle distinzioni e divisioni onde ama ordinare e raccogliere gli aspetti più multiformi e policromi della cultura ed anche le insufficienze speculative della sua dottrina. Storico nel senso veramente erudito e tradizionale si nega in quanto teoreta della storia, letterato di garbo tutto preso da quistioni contenutistiche e particolari si nega in quanto teoreta dell'arte intuizione-espressione, uomo di fede sentimentale e mistica riduce il fatto religioso alla vacua e formalistica disposizione alla filosofia.

Pare che la filosofia dello spirito sia ricavata dal concreto mondo della storia e quindi di tutta la natura che si fa contrariamente al processo generico dell'idealismo che deduceva la natura dall'unità del logo.

Contraddizioni queste che rendono l'opera sua l'esperienza in atto di una disposizione idealistica cui repelle il mondo fisico della cultura naturale e particolare.

Si può dire che in Croce si assomma il furore di una tragedia di cui l'idealismo è protagonista e vittima: il logicismo e la concretezza.

Bisogna arrivare al Gentile creatore di un doppio ordine logico (logo astratto - logo concreto) per rendersi conto della veemenza e del turgore di cui l'idealismo contemporaneo è malato.

Ma mentre nel Gentile, come vedremo, l'idealismo ripiglia il proprio centro di gravità cioè ritorna al puro logicismo, si rifà cioè al proprio istinto e movente di

Digitized by Google

unità e semplicità, nel Croce l'idealismo poggia e si modella sopra un archetipo di processo che è comune al naturalismo evoluzionistico e che risale in ultima analisi ad Aristotile (1).

§ 2. — La chiave di volta del sistema crociano è la dottrina della *circolarità dello spirito*.

L'idealismo tradizionale non ha voluto imparare da Aristotile che lo spirito è un processo non solo qualitativo ma anche quantitativo.

L'anima di Aristotile va da un *meno* (anima vegetativa) ad un *più* (anima etica). Ha voluto risolvere ogni *momento* dello spirito nel tutto dello spirito.

La *fenomenologia* hegeliana più che la descrizione di questo processo è la negazione di questo processo.

Croce non vuol muovere da un piano di pura identificazione dai momenti singoli dello spirito nello spirito tutto. Egli ha veramente in odio questa disposizione a semplificare ed a *misticizzare* tutto (2).

Ed ha reagito sempre aspramente contro questa ot-

---

(1) Tutto l'aristotelismo del Croce è, si può dire, come in potenza nella sua estetica: quando si dice che l'arte è un intuire che è un esprimere che cosa si è aggiunto al concetto aristotelico che l'arte consista non nel riprodurre ma nel *come* si riproduce? *Ben riprodotto* vale *espresso* quando si tenga conto del fatto che Aristotile ha voluto nettamente distinguere la fantasia o immaginazione dalla scienza e dal puro senso (*De Anima* V. 3, 428 a. 24-27). Ed il concetto crociano di intuizione estetica viene a rivestire i caratteri aristotelici sopra detti. Che meraviglia dunque che esprimere sia il riprodurre il processo dell'immaginazione?

(2) Si guardino gli attacchi del Croce contro il Gentile con l'accusa di misticismo.

Digitized by Google

tusità del logicismo idealistico fino a battezzarlo un *cretinismo filosofico,* una incapacità dell'esperienza del concreto che è naturalmente molteplice.

Ci sono negli atti dello spirito delle forme veramente irriducibili: il Croce non le annega in quello che è la loro *forma,* comune in quanto *forma,* ma si sobbarca con spirito di chiarezza e di buon senso a distinguerle e, quel che è più, a classificarle.

Lo spirito ha dei *gradi.* Qualcosa di simile ai *gradi* aristotelici del *De Amina.*

Ci sono modi più semplici in cui lo spirito si realizza (grado estetico) che sono immanenti ma distinti con modi più complessi (grado logico ed etico-economico). Costituiscono unità in quanto sono storia pur rimanendo, in quanto processo, distinti.

Il processo della distinzione crociana ha sul processo di distinzione Kantiana questo di più preciso che la distinzione è mantenuta in una autonomia di contenuto che i gradi dello spirito mantengono reciprocamente senza che l'unità dello spirito-storia sia comunque infranta.

Atto spirituale è l'*Infinito* di Leopardi ed atto spirituale è la *legge* di Malthus: or mentre l'idealismo Kantiano è disposto ad identificare nella sintesi *a priori* nel piano della pura forma l'uno e l'altro atto dello spirito, il Croce si attacca ad un criterio rigoroso di distinzione di questi due atti dello spirito che non hanno in comune se non questo, di appartenere allo stesso *circolo* dello spirito pur rimanendo in una particolare sfera distinta ed inconfondibile.

C'è nel sistema crociano l'inconsapevole rispetto di una realtà oggettiva che fa apparire la dottrina della

Digitized by Google

circolarità dello spirito assai vicina, ad una vera e propria teoria della facoltà.

Un esame della dottrina del Croce in senso sostanzialistico mi pare che fin'oggi non sia stato fatto: ma se dovesse esser fatto esso non potrebbe se non muovere da una comparazione del sistema, crociano col sistema aristotelico perchè venga messo in evidenza una affinità che non è semplicemente stratturale ma addirittura mentale.

Certo è che la *filosofia dello spirito* pare a me il tentativo più serio e più vigoroso di far uscire l'idealismo dal formalismo e logicismo che costituiscono il piano mistico su cui si muove l'idealismo contemporaneo.

Digitized by Google

CAPITOLO XVI

I FIGLI DELLA RAGION PRATICA.

§ 1. Praticismo ed empirismo. — § 2. Problema della pluralità. — § 3. Verso il dualismo.

§ 1. — Esigenze naturalistiche, come abbiamo visto, ammorbidiscono lo stile idealistico del Croce.

Il tentativo di conciliare Aristotile e Kant è indubbiamente quello che di più nobile si può sottolineare nella filosofia idealistica d'oggi. Ma a nessuno può sfuggire il pericolo di un tale avvicinamento specie quando si tenga conto di quel lievito antiperipatetico. che fermenta al fondo della speculazione italiana.

La corrente empiristica è sempre pronta e viva a contestare al dualismo aristotelico il suo diritto di interpretare il problema della *pluralità* che rimane minaccioso e minacciato nella riforma logica e metodologica di Bacone.

Insomma l'idealismo senza voler assumere aspetti eclettici e sincretistici tiene a che venga eliminato un urto di indirizzi tra il nuovo e il vecchio *organon*.

Il filosofo idealista più recente che abbia tentato un raccostamento del vecchio e del nuovo *organon* su di un piano idealistico è indubbiamente il Carlini (1).

---

(1) Il libro più significativo del CARLINI è *La vita dello spirito*, Firenze 1921. Attorno ad esso si muovono ricerche storiche tra le quali degne di particolare menzione

Digitized by Google

Studioso di tre, apparentemente disparati, indirizzi della mentalità filosofica (Aristotile, Locke, Gentile) si è sforzato di ricavarne affinità fondamenali ai fini di liberare l'idealismo dal suo aspetto dogmaticamente logicistico.

§ 2. — Or il problema più urgente per una unificazione di questo genere è indubbiamente quello della *pluralità* o come si dice il problema del molteplice. Il molteplice è il punto di partenza dell'empirismo.

Ma guai a credere che sia anche il suo punto di arrivo: il suo punto d'arrivo è l'atto per cui il molteplice è percepito e quindi è pensato e quindi è. La distinzione implicita nel molteplice non è che logica o storica, per usare un termine caro agli idealisti, così come la distinzione dei colori che compongono un quadro non è mai possibile in sede appercettiva sibbene in sede logica.

L'appercezione non ci dice che questo: questa varietà così infinita di toni e di colori è *qualcosa che sento*. E cioè unità nell'atto in cui si realizza.

Solo che sarà poi possibile che io, trasferendo la percezione in un piano puramente analitico, la disas-

---

quelle sul *Locke* (2 voll. Firenze 1920-21) e i libretti aristotelici nella collezione scolastica del Laterza e l'appendice alla *Storia della Filosofia* del Fiorentino (Firenze, 1924).

Il Carlini rappresenta nell'idealismo contemporaneo il più consapevole indirizzo empiristico.

Lo seguono, ma a distanza notevole, Ferdinando Albeggiani che viene all'idealismo dal fenomenismo e il Guzzo che all'abito degli studi storici (Spinoza, S. Agostino) unisce una particolare vivacità speculativa (vedi la sua recente *Apologia dell'Idealismo*, Torino 1925).

Digitized by Google

soci in una molteplicità di termini che sono per se stessi ed in se stessi considerati, fuori dall'ambito dell'appercezione, cioè fuori dalla sfera dell'essere.

L'appercezione non mi darà mai un rosso in sè, un verde in sè, ecc. Perchè un atto percettivo il cui contenuto fosse il rosso, esclusivamente il rosso, non mi darebbe quello che noi chiamiamo l'appercezione di un colore. Ecco il significato metafisico di quello che si dice un dogma ottico, che il nero sia l'assenza del colore e il bianco la presenza di tutti i colori.

Cioè che la mancanza della luce renda impossibile la percezione del colore e che questa percezione sia resa possibile dalla presenza della luce. E la presenza della luce non vuol dire che questo: la presenza di una varietà in atto dei colori.

Insomma il molteplice della percezione è una molteplicità che è veramente molteplicità a patto che sia unità dell'atto percettivo.

Il principio associazionistico non è che una approssimazione in termini equivoci di questa verità che il molteplice è molteplice solo che sia un risolversi in atto nell'uno.

Or tutto ciò il Carlini sa che può condurre al pericolo mistico, ad un misticismo che non è facile misticismo dell'aspetto etico o il *pampsichismo* come amano dire certi fenomenisti a proposito del Royce, ma ad un misticismo gnoseologico e metafisico apportatore di più gravi conseguenze.

A quel misticismo di cui si è fatta un'arma d'accusa, il Croce contro il Gentile e dal quale il Gentile si difende con tanta passione.

Digitized by Google

§ 3. — Ma il Carlini è più diposto del Gentile a schermire l'idealismo dal pericolo dell'accusa di misticismo affrontando il problema dell'unità per liberarlo dal pericolo di ineffabilità, per ritrarvi insomma una possibilità dualistica, possibilità dualistica che, a nostro avviso, può vivificare la esaurita dialettica dell'Identità dell'Uno.

Ecco perchè egli ha visto nel principio del molteplice « l'unità e la dualità e propriamente l'unità che si dualizza » (1).

A malgrado di questa disposizione del Carlini a voler instaurare una nuova forma di dualismo, pure dualismo non c'è perchè dualismo è posizione di *due* unità che sono in sè presupposte.

Anche quando questa permanenza *ex-aequo* di due unità gli parrà assurda (2) c'è pure un indirizzo filosofico che molti filosofi chiamano con termine di dispregio *intellettualismo* di cui converrà qualche volta rinverdire gli allori e sottolineare i meriti.

Certo è che se il Carlini fosse sboccato in un vero e proprio dualismo sarebbe uscito fuori tanto dalle premesse empiristiche quanto da quelle attualistiche e non avrebbe potuto tentare il suo nobile sforzo di conciliazione.

Sforzo di conciliazione che è tanto più rilevante quanto più ama mantenersi in un ambiente dove non sia rinnegata come forma inferiore di vita la coscienza religiosa.

Si può dire che tutta l'opera del Carlini sia presa

(1) Op. cit. pag. 83.
(2) Op. cit. pag. 84 e *passim.*

Digitized by Google

dal desiderio di dimostrare come la vita religiosa, piuttosto che una forma ancora bambina ed inquinata di aspirazione filosofica sia un precedente non semplicemente dialettico dell'atto filosofico, ma sia la molla più feconda a concretamente filosofare.

La tendenza ad intendere religione e filosofia come reciprocamente immanenti va trasformando l'idealismo moderno e va smussando gli angoli del suo logicismo, trasferendo l'interesse speculativo dalla teoria alla pratica, giustificando quindi la preminenza e la maggior dignità e concretezza della ragion pratica sulla ragion pura, dell'etica sulla logica!

Ma se nel Carlini l'interesse religioso permea, con le sue mille suggestioni, l'orbita delle sue meditazioni predilette non si può dire a rigore che sia veramente superato l'equivoco religioso in cui è involto l'idealismo, cioè la confusione in cui assai spesso si incorre tra moralità e religiosità.

Superato un reale dualismo tra Dio e l'Uomo l'idealismo non può battere che l'unica via segnata da Kant, quella, cioè, che ricava Dio dall'uomo, facendo coincidere anzi identificando moralità e religione; e tanto più si accentua questa confusione quanto più l'idealismo si rifà alle sue posizioni classiche.

Guardate infatti come convergano su questo comune piano etico-religioso tanto quelli che come il Carlini vengono dalla strada dell'empirismo, quanto quelli che muovono dalla precedente metafisica dell'Assoluto (1).

---

(1) « L'assoluto è la realtà che ci precede, ma è anche quella che ci segue: esso non esiste indipendentemente da noi, anzi siamo proprio noi che lo poniamo, e lo poniamo

Digitized by Google

Lo spirito di cui parla il Saitta è *vertus actuosa* (1) non soltanto perchè è forza che si realizza nell'atto, ma è *virtù fattiva,* solo a patto che sia *actus virtutis* cioè « storia umana che sbocca tutta quanta nel presente e si costruisce come individuo infinito la cui opera incessante è celebrazione della realtà del bene » (2).

---

divenendo, cioè nella presenzialità vivente del nostro spirito ». G. SAITTA, *Lo spirito come eticità*, Bologna 1921, pag. 161.

(1) Op. cit. pag. 195.

(2) Op. cit. pag. 217. Vedi pure in proposito: G. DE RUGGIERO, *Conoscenza e moralità*, Messina 1924 (il capitolo finale).

Digitized by Google

CAPITOLO XVII

L'ATTO PURO.

§ 1. L'attualismo. — § 2. Giovanni Gentile. — § 3. Gentile contro Croce. — § 4. Il pensare come atto puro.

§ 1. — Gli scrittori di cui così fugacemente abbiam fatto menzione appartengono a quell'indirizzo che vien comunemente chiamato attualismo e che fa capo ad uno dei più grandi filosofi moderni, intendo dire a Giovanni Gentile.

Attualisti in quanto sono legati ad una comunanza metodologica più che ad una definita accettazione di sistema.

L'attualismo, è vero, conta tra gli scrittori di cose filosofiche cultori appassionati ma se si toglie il Fazio-Allmayer che è il più fedele ed il più agguerrito dei discepoli del Gentile, gli altri, giovani insegnanti per lo più, o brillano per scarsità di produzione o si fanno notare per faciloneria e per indigenza di attitudini e di preparazione.

Comunque l'attualismo ha conquistato per mezzo della pubblicistica e della politica una potenza di ordine pratico assai rilevante che, se per un verso allontana le nuove generazioni di filosofi dalla vieta erudizione oggettivistica, dall'altro dà loro la imprecisa sensazione di poter strafare, tosto che sia in potere di un sistema di formule.

Digitized by Google

§ 2. — E ciò in antitesi al personale temperamento ed alle attitudini preziose del suo fondatore.

Anche il Gentile viene in qualche modo dalla storia ma dalla storia non intesa nel senso di curiosità e di brillante erudizione, in un senso cioè letterario, come nel Croce, ma dalla storia che guarda ai processi della cultura non come a processi di accrescimento informativo, ma come ad una prassi vivente di sviluppi concettuali.

La divergenza tra Croce e Gentile, che in sede puramente teoretica e sistematica è già, come vedremo, così rilevante, diventa veramente drammatica tosto che si ponga mente al modo di fare la storia dell'uno e dell'atro.

§ 3. — A differenza del Croce il Gentile preferisce l'analisi di processi culturali ed ama considerare gli avvenimenti storici da un punto di vista unico, mentre il Croce si indugia nelle grazie di una erudizione raffinata e squisita e vellica così gli istinti psicologici del lettore, con quella sua grazia arguta e leggermente scettica.

Il Gentile invece porta nei suoi scritti il peso di una serietà ed onestà di pensiero che non gli permettono sospiri e distrazioni.

E' rapido, asciutto, vigoroso anche quando si impolvera le mani negli archivi o scandisce esemplificazioni di natura filologica.

Questa attitudine alla laboriosa rapidità ha permesso al Gentile di potere più rapidamente del Croce ritrovare un centro di unità effettiva in tutta l'opera

Digitized by Google

sua di ritrovare, cioè, una formula che è sfuggita all'amabie ed epidermico naturalismo crociano.

Il Gentile quindi ha riformato l'idealismo rimanendo tenacemente nell'idealismo, mentre il Croce si è illuso di essere idealista proprio quando dall'idealismo si distaccava; così come si sono illusi di rimanere nell'idealismo temperamenti filosofici assolutamente antidealistici come il Varisco (1).

§ 4. — Il saggio fondamentale che contiene come in germe il metodo e la prassi attualistica è quel famoso su *L'atto del pensare come atto puro* (2) che chiude il cosidetto periodo del suo hegelianismo.

Ed a questo saggio si affianca la non meno famosa *Riforma della dialettica hegeliana* che è il verso storico-critico della sua intuizione sistematica.

Su questi due scritti egli ha costruito poi i volumi del suo sistema, amando, piuttosto che un'arida esposizione di formule, di analisi e di passaggi logici, una avvincente e concreta polemica con le posizioni storiche della filosofia.

Se Gentile non meditasse e non avesse parzialmente scritto una storia della filosofia basterebbero i suoi libri teoretici a permetterne una costruzione.

Ma questa frequenza di aspetti storici sarebbe meramente dilettantistica ove il Gentile non vi avesse fon-

---

(1) Sarebbe qui troppo lungo dirne il perchè: ma il sagace lettore potrà da sè colmare questa lacuna cercando il più bel libro del Varisco e cioè *I massimi problemi* e ricordandosi di qualcosa che io ho qui detto.

(2) In *Annuario della Biblioteca Filosofica di Palermo*, vol. I, 1912, pagg. 27 e ss.

Digitized by Google

dato il principio più profondo della sua speculazione: il pensiero in atto. E cioè ogni storia è storia del pensiero, cioè processo di riflessione del pensiero su se stesso. Da qui la necessità di equare pensiero e verità. La fede nella verità è fede nel pensiero: ma nel pensiero *che pensa*, nel pensiero in atto.

Il pericolo logicistico dell'idealismo stava proprio nell'oggettivazione assoluta del pensiero che non pensa, ma è pensato, cioè nella separazione netta tra il pensiero che diviene, ed è quindi oggetto di una ricerca psicologica, ed il pensiero che è già fatto ed a cui nulla si può aggiungere o si può togliere, e che è oggetto necessario ed universale della logica.

Ecco la prima distinzione che introduce il Gentile: logo astratto e logo concreto. Il pensiero considerato come oggetto è astratto; diventa concreto quando è pensato, quando cioè non è posto come pensiero di altri, come qualcosa che sta contro al nostro pensiero, ma quando si risolve nell'atto del nostro pensare.

Anche un nostro pensiero che sia stato già pensato, non si ripensa se non si rivive nel pensiero attuale. Onde pensare un pensiero, cioè *porlo* oggettivamente, significa realizzarlo.

Bisogna stare attenti a quel *porlo*: non c'è dunque un pensiero assoluto dal quale *deduciamo* il pensiero individuale e particolare; c'è un atto creatore che è l'atto del pensare come atto di oggettivazione.

Pensare cioè è creare un oggetto. Qual'era stato l'equivoco dell'idealismo tedesco post-kantiano?

Ammettere la creatività del pensiero, cioè il pensiero pensante, che è pensiero se è pensante e cioè crea

Digitized by Google

il pensato, e poi considerare questo pensiero come un dato, come qualcosa che si sottopone ad un sistema di principii logici che furon fatti per il *dato* quali sono i principi aristotelici.

Il punto delicato scoperto dal Gentile è proprio questo: che la logica aristotelica, logica del *dato,* non potesse esser adeguata a vivificare il pensiero pensante.

Scoprire queste permanenze aristoteliche, cioè astratte, nella logica idealistica, ed in particolar modo nella logica hegeliana, servirà a lui per purificare la dialettica da principii opachi e refrattari. I principii della logica aristotelica furono esaminati e discussi con la più grande aria di libertà e del famoso principio di identità A = A si vide la inconsistenza attualistica.

Il pensiero che pensa, cioè il pensiero concreto in quanto pensa, non è mai lo stesso; or il principio logico dell'identità non è applicabile al pensiero che pensa.

Esso è la chiave del pensiero astratto, del pensiero pensato.

Ma il pensiero pensato per essere veramente pensato lo deve essere *attualmente*: ecco come ogni logo astratto si risolve in un logo concreto ed il principio logico cui ubbidisce viene ad essere formulato così: *A = non-A*.

Questo nuovo principio è il principio della libertà in atto del pensiero: perchè, come pare al Gentile, la natura, unico possibile limite del pensiero, è solo astrattamente natura, ma tosto che sia pensata diventa pensiero, cioè momento interno di mediazione del pensiero stesso.

Il pensiero pensante è quindi l'universale ed è an-

Digitized by Google

che la storia perchè storia è pensare quello che astrattamente si dice pensiero altrui.

Non c'è storia senza filosofia e non c'è filosofia senza storia. Ma quello che fa grandeggiare la filosofia del Gentile è la profonda umanità con la quale egli vuol mantenere contatto e vivificare i processi teoretici.

Basterebbe accostarsi al *Sommario di Pedagogia* per intendere la impareggiabile adesione del Gentile ad una umanità che sale dal fiore dell'infanzia rifacendo in termini massimamente concreti la storia dello spirito.

Tutto è presente nello spirito e tutto si risolve nella sua chiarezza e si *acqueta* in questo *fare eterno*: il soggetto empirico che è soggetto in quanto è momento di autocoscienza del soggetto universale, la cui posizione peculiare consiste nell'arte; l'oggetto empirico, la natura che universalizzandosi, diventando pensiero, è peculiarmente sfera della religiosità; e finalmente l'atto puro, realissimo, che è risoluzione sintetica e dialettica dell'oggettivo e del soggettivo.

Queste, rapidissimamente, le caratteristiche fondamentali del sistema gentiliano.

Digitized by Google

CAPITOLO XVIII

CONCLUSIONE CRITICA.

Dopo quanto si è esposto e messo nella giusta luce critica, non ci resta che sottolineare quello che a noi pare come il punto di maggiore responsabilità dell'idealismo. Noi crediamo che esso sia il *processo soggettivo* o, per dirla con termine classicamente idealistico, l'*Io*.

Noi non vogliamo discutere sulla legittimità di una affermazione di questo genere: *che la realtà è reale solo se è Io;* e si potrebbe sempre con copia di argomenti ridurre l'idealismo in tutte le sue forme a questa formula. Ma vogliamo piuttosto renderci conto di un passaggio che è tanto caro a tutte le dialettiche idealistiche, e cioè il passaggio dall'*io personale* all'*io universale,* o, come si dice, il passaggio dall'*io empirico* all'*io puro,* e la giustificazione dell'*io puro* nell'*io assoluto* o da quello assoluto a quello empirico) non possono, come vedremo, se non coincidere.

La prima cosa, dunque, che dobbiamo dimostrare è questa: che il *processo oggettivo* venga dedotto da quello soggettivo, che la filosofia faccia centro nell'*io,* rivoluzione questa che gli idealisti sogliono appaiare con quella di Copernico, quasichè essa non risalga a Talete, come abbiamo visto.

Ma una dimostrazione di questo genere non farebbe procedere gran che la discussione, essendo questo principio pacifico presso tutte le gradazioni dell'idealismo.

Quello però che non è pacifico è quest'altro prin-

Digitized by Google

cipio: che ogni *io,* sia, posto come *puro* o posto come *assoluto,* sempre un io empirico.

Noi contestiamo all'idealismo la possibilità di trascendere l'atto per cui s'afferma l'io, e se avessimo dimostrato che il passaggio dall'io empirico all'io puro e quello dall'io puro all'io assoluto importa trascendenza dell'atto, resterebbe implicitamente dimostrato che l'io di cui parla l'idealismo è l'io personale o empirico, e che ogni idealismo sia in fondo un solipsismo cioè una dialettica apparente.

Quando diciamo *io?* L'*io* in quanto forma di ogni atto di coscienza è il centro di ogni processo di coscienza. Ogni cosa che si sa, ogni cosa che si vuole, ogni cosa che si crea c'è un io a saperla, a volerla, a crearla.

Ma qual'è questo io?

Indubbiamente quello di chi pensa in atto, cioè quello mio. E' il mio quello in cui si risolvono gli altri *io* da me distinti. Ma che cosa sono questi altri io da me distinti se non il contenuto della forma del mio pensare? E in quanto contenuto di una forma, in quanto non forma, non sono più io, cioè non hanno niente di simile all'atto per cui li affermo.

L'io non può affermare un io di sè distinto, senza che questo io perda la sua qualità di essere *io.* L'io è processo di singolarità, più che processo di unità che implica distinzione.

Chi dice *io* dice anche che c'è un solo io.

Il passaggio dall'io singolo alla molteplicità dell'io è un processo analogico cioè un processo logicamente effimero sul tipo di quello tentato da Fichte quando analogicamente all'*io* poneva Dio.

Digitized by Google

Posta la singolarità dell'*io*, a quel criterio ci appelleremo per distinguere l'io empirico dall'io puro?

Si dice: l'io empirico è il mio io particolare, quello cioè che pensa questa singola cosa, che vuole questa altra cosa, ecc.; l'io puro è invece la forma per cui tutti gli *atti possibili* sono, per essere reali, *io*.

Ma chi afferma l'io puro?

Evidentemente l'io empirico.

E quando l'io empirico avrà affermato l'io puro, l'io puro non sarà più che l'io empirico, perchè l'io empirico non ha possibilità mai di porre alcunchè che non sia il suo atto.

Il passaggio o processo dall'io empirico all'io puro è atto solo che sia risolto in questo punto di convergenza e di partenza che è l'io empirico. Se l'io empirico può porre qualche cosa da sè distinta, non la può porre che come un opposto a sè: or quando l'io empirico pone un opposto non c'è mai caso che questo opposto sia un *io* cioè coincida esattissimamente con l'atto da cui è partito.

L'idealismo abusa del suo criterio logicistico quando afferma che se c'è l'io empirico ci ha da essere l'io puro, così come se c'è l'*uomo* ci ha da essere l'*umanità* e se ci è il *cavallo* ci ha da essere la *cavallinità*.

Chi dice *uomo* dice anche *umanità*, nel senso che umanità non c'è senza il singolo uomo, e chi dice io empirico dice io puro nel senso che ciascun io puro ha da essere un io empirico.

L'affermazione di un io puro è già un principio di trascendenza dell'atto, e la trascendenza dell'atto importa l'affermazione di un mondo *per sè*. Se io posso andare oltre all'atto per cui sono quel particolare io

Digitized by Google

che sono, quello a cui arrivo non può essere che un principio antitetico all'atto per cui sono *io*. Ora non credo che ci sia idealista così dabbene che voglia affermare la coincidenza dell'io-puro col non-io.

Comunque un principio di trascendenza introdotto in un criterio attualistico nega lo spirito come atto o almeno afferma che la realtà tutta non è atto, e quindi non è spirito.

Or se questa difficoltà viene a rendere contraddittorio il passaggio dall'io empirico all'io puro si pensi a quali difficoltà si va incontro, superando l'io puro nell'io assoluto.

La prima difficoltà che importa il concetto di *io assoluto* è questa: se c'è l'Io assoluto su quale fondamento poggeremo l'affermazione della molteplicità degli io, cioè la possibilità dell'io empirico?

L'io empirico è veramente empirico se è molteplice; se non fosse molteplice non sarebbe empirico ma sarebbe puro. Or posto che l'atto dal quale moviamo e del quale immediatamente abbiamo nozione è l'io personale, come si renderà compatibile l'esistenza del nostro io personale con l'Io assoluto?

Sono *io* (io che scrivo) che pongo l'Io Assoluto?

O è l'Io Assoluto che pone me?

Si risponda in qualunque senso ad una di queste domande e si incorrerà sicuramente in una contradizione.

Se io pongo un atto assoluto che sia *io*, io cesso di essere; se l'Atto assoluto mi pone come mi accorgerò di esser posto?

L'attualismo ha voluto ovviare a questa contradizione, ed ha risolto tutto nell'atto, cioè nella vita che

Digitized by Google

si vive: ma, se l'*io* dell'attualismo vuol essere atto e non vuole essere un *dato* o un *dedotto,* esso non può trascendere se stesso e non trascendendosi resta quello che deve restare: io empirico.

Tremenda cosa!

Se *atto* ed io *empirico* coincidono non siamo in pieno solipsismo? Che cosa è il mondo se non il mio (il mio particolar mio) *pensarlo?*

Abbiamo creduto altrove di aver dimostrato che senza *alterità di sostanza* (1) non sia possibile dialettica, e dobbiamo qui insistere che dialettica non è possibile ove non ci siano due principi veramente contrari. Or il Soggetto e l'Oggetto dell'idealismo sono esattissimamente la stessa cosa: sono pensiero.

E questo risolversi di tutto nel pensiero, cioè nel mio pensiero, crea quel brav'uomo sempliciotto ed ardente che è l'idealista di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, l'uomo cioè che crede semplicemente al suo pensiero ed alle creature del suo pensiero.

Don Chisciotte crea l'idealista immortale! Ma crea anche i filosofi sul tipo di Rousseau e gli egoisti e gli idillici che discendono da lui.

Crea infine quell'ottimismo facilone che non conosce l'esistenza di un problema del Male.

Infatti se tutto è pensiero e se il pensiero è bene, da che cosa sorgerà il male?

E non sarà esso male in qualche modo un bene, se il male è un principio di deficienza?

Questo tremendo interrogativo ha fecondato infatti la più viva delle reazioni filosofiche: la reazione all'idealismo alla quale assistiamo.

(1) V. *Critica dell'identità.*

Digitized by Google

Digitized by Google

NOTA BIBLIOGRAFICA

Mi sono sforzato di dare delle idee invece che consigliare filze di libri. Nè qui potrei sottomettere una vera e propria bibliografia senza riempire un libro. I principianti comincino a leggersi i più celebrati Dialoghi di Platone possibilmente nelle traduzioni dell'Acri e poi si leggano quelle antologie Aristoteliche che va facendo il Carlini presso l'editore Laterza. Poi dopo una sufficiente informazione storica affrontino Kant, per lo meno negli estratti dalle tre Critiche che corrono oggi nelle scuole. Non si può intendere nulla di nulla senza la conoscenza diretta di questi filosofi che sono i maestri autentici di *tutto* l'idealismo.

Poi quando si saranno iniziati i libri li troveranno da sè.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

CAP. I. — L'IDEALISMO COME SENTIMENTO

§ 1. Premesse. — § 2. Significato indefinibile del gergo filosofico — § 3. Distinzioni filosofiche dell'uomo volgare — § 4. La filosofia come antitesi — § 5. L'uso comune della parola idealismo . . . . . pag. 5

CAPITOLO II.

L'IDEALISMO COME ATTITUDINE INTELLETTUALE

§ 1. Realismo ed idealismo — § 2. Pensare e fare — § 3. L'idealismo come *forma mentis* — § 4. Posizione kantiana e posizione cristiana — § 5. La ricerca dell'Essere . . . . . pag. 13

CAP. III. — L'IDEALISMO COME LOGICISMO

§ 1. Verso il pensiero come oggetto — § 2. La filosofia come logica — § 3. L'idealismo e la scienza — § 4. Idealismo ed immanentismo — § 5. Idealismo e storicismo. pag. 21

CAP. IV. — IDEALISMO E RELIGIONE

§ 1. Filosofia e religione — § 2. Carattere deduttivo della religione idealistica — § 3. Contraddizioni Kantiane. pag. 27

CAP. V. — ETICA E RELIGIOSITA' DI PLATONE

§ 1. Platone e lo spirito greco — § 2. La fede di Eutifrone — § 3. Irreligiosità socratica — § 4. Posizioni ascetiche dello spirito greco — § 5. Fede e ragione . . pag. 35

CAP. VI. — IDEALISMO E RAZIONALISMO

§ 1. — Logica religiosa e prassi religiosa — § 5. Oggettività

Digitized by Google

religiosa e soggettività filosofica — § 3. Conciliazione aristotelica . . . . . pag. 53

CAP. VII. — IDEALISMO E MISTICISMO

§ 1. Il divino immanente — § 2. Razionalismo dei mistici e misticismo dei razionalisti . . . . . pag. 59

CAP. VIII. — SCIENZA E FEDE

§ 1. Misticismo ed ateismo — § 2. Sviluppo analogico della dialettica fichtiana — § 3. Il sentimento mistico — § 4. Dal sentimento all'azione . . . . . pag. 65

CAP. IX. — PENSIERO ED AZIONE

§ 1. Rigore del tentativo hegeliano — § 2. Principio di libertà del pensiero — § 3. La libertà del pensiero e la sua necessità — § 4. Nuovo tentativo del Boutroux. pag. 71

CAP. X. — IMMANENZA ED INTUIZIONE

§ 1. Libertà e psicologia — § 2. Impossibilità di una psicologia bergsoniana . . . . . pag. 79

CAPO XI. — IDEALISMO ED ARTE

§ 1. Il problema estetico dell'idealismo — § 2. Linguaggio e verità — § 3. Fondamento dell'Estetica platonica. pag. 83

CAP. XII — OGGETTIVITA' ED ESPERIENZA

§ 1. Possibilità dell'estetica d'Aristotile — § 2. Problema del Bello in Gioberti . . . . . pag. 95

CAP. XIII. — ESIGENZE FENOMENISTICHE ED EMPIRICHE DELL'IDEALISMO MODERNO

§ 1. Idealismo o empirismo in Berkeley? — § 2. La contradizione berkeleyana è di tutto l'idealismo — § 3. Aspirazioni al concreto . . . . . pag. 101

Digitized by Google

CAP. XIV. — SOLUZIONE FENOMENISTA

§ 1. Positivismo degli idealisti — § 2. Impossibilità di uscire da Logo — § 3. La riforma fenomenista del Guastella — § 4. L'empirismo radicale . . . . . pag. 107

CAP. XV. — CIRCOLARITA' DELLO SPIRITO

§ 1. Critica della concretezza — § 2. Forma mentis del Croce — § 3. Forme dello spirito e loro circolo — § 4. Aristotelismo del Croce . . . . . pag. 115

CAP. XVI. — I FIGLI DELLA RAGION PRATICA

§ 1. Praticismo ed empirismo — § 2. Problema della pluralità — § 3. Verso il dualismo? . . . . . pag. 121

CAP. XVII. — L'ATTO PURO

§ 1. L'attualismo — § 2. Giovanni Gentile — § 3. Gentile contro Croce — § 4. Il pensiero come atto puro pag. 127

CAP. XVIII. — CONCLUSIONE CRITICA pag. 133

Nota bibliografica . . . . . pag. 139

Indice . . . . . pag. 141

C.S.I. BIBLIOTECA DI FILOSOFIA UNIVERSITA' DI ROMA

Digitized by Google

15841

Digitized by Google

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ

CESARE RANZOLI
BOUTROUX

FRANCESCO FLORA
CROCE

SILVIO TISSI
NIETZSCHE

SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL

E. CASTELLI
LABERTHONNIÈRE

SANTINO CARAMELLA
GENTILE

SANTINO CARAMELLA
BERGSON

M. MARESCA
POINCARÉ

PUBBLICATI:

C. RANZOLI — **BOUTROUX**
S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**
E. TROILO — **ARDIGÒ**
E. BUONAIUTI — **BLONDEL**

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

G. MAGGIORE
... IDEALISMO ...

P. E. CHIOCCHETTI
PRAGMATISMO

E. TROILO
... POSITIVISMO ...

G. RENSI
MATERIALISMO

SINTESI DI STORIA DEL PENSIERO

F. D'AMATO
... I SOFISTI ...

G. SEMPRINI
I platonici italiani

PROBLEMI E POLEMICHE

A. BROFFERIO
... IL LIBERO ARBITRIO ...
DIO - L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA
con Prefazione di GIUSEPPE TAROZZI

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

COLLABORATORI

Antonio Aliotta, della R. Università di Napoli.
Ferdinando d'Amato.
Vladimiro Arangio-Ruiz.
Paolo Arcari, dell'Università di Losanna.
Ernesto Buonaiuti, della R. Università di Roma.
Beonio Brocchieri.
Santino Caramella, della R. Università di Genova.
Enrico Castelli.
Carlo Caviglione.
Vincenzo Cento.
G. Chiavacci.
P. Emilio Chiocchetti (O. F. M.), dell'Università Cattolica di Milano.
Eugenio Di Carlo, dell'Università di Camerino.
Giacomo Donati.
P. A. Ferrari, della R. Università di Bologna.
Augusto Hermet.
E. P. Lamanna, della R. Università di Firenze.
E. Lo Gatto, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. Maggiore, della R. Università di Palermo.
M. Maresca, della R. Università di Pavia.
Amato Masnovo, della Univ. Catt. di Milano.
Pietro Mignosi.
Emilio Morselli, della R. Università di Milano.
Valentino Piccoli.
Giuseppe Prezzolini.
Giuseppe Rensi, della R. Università di Genova.
Paolo Rotta, dell'Università Cattolica di Milano.
G. Semprini, del R. Liceo Scient. di Genova.
Giovanni Seregni.
Giuseppe Tarozzi, della R. Università di Bologna.
Silvio Tissi.
Paolo Toschi.
Erminio Troilo, della R. Università di Padova.
Bernardino Varisco, della R. Università di Roma.
Guido Villa. della R. Università di Pavia.
P. Zanfrognini.
Zino Zini, della R. Università di Torino.
G. De Zuani.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

I PICCOLI CAPOLAVORI
DELLA LETTERATURA FILOSOFICA
D'OGNI INDIRIZZO E D'OGNI TEMPO

Sotto il titolo generale di

PENSATORI CELEBRI

iniziamo la pubblicazione delle opere minori dei

GRANDI PENSATORI
ANTICHI E MODERNI

Ci proponiamo di raccogliere in questa nuova nostra COLLEZIONE, — quanto di più suggestivo, — vuoi per valore intrinseco, vuoi per la influenza spiegata nel campo del Pensiero, — ha prodotto la letteratura filosofica d'ogni tempo e d'ogni scuola.

Nella collezione sarà fatto il dovuto posto anche ad ESTRATTI coordinati di opere maggiori e alle indicazioni bibliografiche, così utili per guidare gli studiosi verso più vasti orizzonti di coltura.

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

LA COLLEZIONE COMPRENDERÀ OPERE COMPLETE E COORDINATI ESTRATTI DI OPERE

DI

PLATONE - BRUNO - BACONE - LEIBNIZ - SPINOZA - MALEBRANCHE - S. TOMASO - SCHOPENHAUER - PASCAL HARTMANN - HUME - ROSMINI - S. BONAVENTURA - GIOBERTI - A. FRANCHI - ARDIGÒ - FICHTE - HEGEL - KANT - SCHELLING - ROUSSEAU - CARTESIO - HELLO - M. FICINO - MACH - AVENARIUS - CORNELIUS - MAX STIRNER - EUCKEN - VOLTAIRE - LANGE - ZELLER - LOTZE - JAMES - ecc.

Eleganti edizioni tascabili saldamente rilegate in nitidi caratteri

Edizioni accurate - Correttissime - Ristampe e traduzioni impeccabili

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google

PENSATORI CELEBRI

Volumi pubblicati:

N. 1 NIETZSCHE - LA FILOSOFIA NELL'EPOCA TRAGICA DEI GRECI — Prima trad. ital. di Emma Sola Lire **5.**—

» 2 SCHOPENHAUER - FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA — (Profili e Giudizi - Stroncature e apologie). Prima trad. ital. di G. Seregni Lire **5.**—

» 3 LEIBNIZ - MONADOLOGIA - Traduzione ital. di G. Seregni . . . Lire **5.**—

» 4 SIMMEL - L'AMORE — Prima traduzione ital. di Emma Sola . . . Lire **6.50**

» 5 BERGSON - L'EVOLUZIONE CREATRICE con note di S. Caramella (Volume doppio) . . . . . Lire **10.**—

» 6 SCHOPENHAUER - LA VOLONTÀ NELLA NATURA — Prima traduzione italiana di E. Seregni . . . . . Lire **7.**—

EDIZIONI ATHENA - Via Vigentina, 7-9 - MILANO (14)

Digitized by Google